S. Iohannes a Cruce, Primus Carmelita Discalceatus.

F.us Zucchi inc. cum privilegio

OPERE
DI SAN
GIOVANNI
DELLA CROCE.

OPERE
DI SAN
GIOVANNI
DELLA CROCE
PRIMO CARMELITANO SCALZO,

Di alcuni Trattati inediti accresciute, e in moltissimi luoghi mancanti alla integrità degli Originali restituite.

Nuova Traduzione dal Castigliano

DEL P. F. MARCO DI SAN FRANCESCO
Carmelitano Scalzo della Provincia di Venezia:

CON LA VITA DEL SANTO,

Ed una Dissertazione sopra i suoi Libri
Dallo stesso Autore copiosamente distese.

PARTE PRIMA.

IN VENEZIA, MDCCXLVII.
Presso Angiolo Geremia, con Licenza de' Superiori,
e Privilegio dell'Eccellentissimo SENATO.

ALL'EMINENT.^{mo} E REVERENDISS.^{mo} PRINCIPE
IL SIGNOR CARDINALE

F. GIANNANTONIO GUADAGNI

VICARIO DI NOSTRO SIGNORE.

EMINENTISS.^{mo} E REVERENDISS.^{mo} PRINCIPE.

NOn sarà forse da gran tempo uscito alla luce un Libro, il quale non solo per molte gravi ragioni, ma quasi naturalmente e come da se abbia richiesto di essere collocato sotto il faustissimo Patrocinio di un particolare, anzi che d'altri riguardevoli Personaggi; come le due nuove Edizioni, cioè questa prima in quarto e la seconda in foglio, che per mio mezzo si formano di tutte le OPERE *del nostro S. Padre* GIOVANNI *della* CROCE, *anno in se una singolarissima attitudine a portare in fronte il gloriosissimo nome di V. E. Basterebbe senza alcun dubbio a conoscerla un sol pensiero sopra la con-*

*venevolezza di offerire i riprodotti parti molto accresciuti e meglio figurati del primo Padre di una Religiosa Famiglia, qual si è la nostra Carmelitana Scalza, al più illustre e chiaro per dignità e per virtù fra i viventi figliuoli dell'uno e dell'altra, qual si è l'*EMINENZA VOSTRA. *Prenderebbe questa convenevolezza una più viva forza dal riflettere all'ardore, che professando il nostro Istituto sempre mostraste in seguire gli arduissimi vestigj di questo gran Maestro di Santità; tanto coll'assiduo esercizio della più elevata perfezione, quanto colla dottrina di quell'Uomo Divino instillata alla tenera gioventù nell'uffizio di Maestro de' Novizj, e cogli esempli delle più ordinarie imprese di Lui, che copiaste in* VOI, *così travagliando pieno di zelo, di sollecitudine, e di umiltà nella nuova Fondazione del nostro Convento di Pisa, come reggendo con eguale spirito la coltissima Provincia Scalza della Vostra Toscana. Che se un comandamento del Sommo Pontefice Benedetto XIII. di felice memoria vi trasferì dal seno della Religione nostra Madre a quello della Chiesa d'Arezzo Sposa a* VOI *destinata; questo cangiamento non fece che scolorissero nell'Anima Vostra le belle somiglianze di S.* GIOVANNI *della* CROCE, *ma servì piuttosto a renderle più ammirabili e risplendenti. Cominciarono allora ad innestarsi nelle Insegne Vescovili, qual presagio de' Vostri futuri affetti, la Croce dell'Ordine e quella del nobilissimo Casato* GUADAGNI, *che tinta in sangue e di spine attorniata riportarono dalla spedizione di Terra Santa sotto Gottifredo Buglione i valorosi in arme e per toga immortali* VOSTRI ANTENATI. *Cominciò da quel tempo il mondo ad ammirare in* VOI *sotto le divise e fra le incombenze di vigilantissimo Pastore lo stesso Uomo Claustrale di pria: tanto bene e*

fre-

frequentemente scoprivasi la Vostra alienazione sì dagli agj del corpo come dal commercio del secolo profano, e la continua applicazione agli studj delle Sacre Lettere, alla coltura delle interne preghiere, ed all'indefesso regolamento della Città e della Diocesi. Dacchè poi il sovrano giudizio di CLEMENTE XII. *Vostro Zio di gratissima ricordanza vi trovò degno d'essere fregiato collo splendidissimo onore della Sacra Porpora, e valevole a sottentrare per Lui nell'onorevol peso del governo spirituale di Roma; codesta Augusta Città vi rende pubblica e costante testimonianza, che ne' Vostri illibati costumi e nelle Vostre magnanime azioni combattono per la preferenza l'umile moderazione di Scalzo col maestoso decoro da Principe, il prudentissimo zelo nel custodire il più nobile ovile del Cristianesimo con la Religiosa piacevolezza ne' mezzi più confacevoli a sì gran fine, e per ultimo la saggia ed accertata assistenza alle gelosissime Congregazioni, di cui siete ora Membro ed ora Capo, con una rara quasi Monastica economia di tempo alle divote occupazioni della domestica vita prefisso. Nientedimeno tutte le riferite notabili convenienze fra le Opere di* S. GIOVANNI *della* CROCE *e i meriti Vostri si tengono da me per comuni e di non molto stimolo a presentarvele rispetto al più grande e affatto singolare, che naturalmente, ripiglio, e quasi da se le mette ai piedi di V. E. Se l'istituzione di dedicare i Libri ebbe l'origine dalla necessità di procacciar loro Protettori e difese, un Libro certamente per impeto, direi così, naturale sia spinto a proccurarsi ricovero, non tanto dove ha ferme speranze di trovarvelo autorevole e sicuro dopo la sua comparsa; quanto dove l'ha già provato generosissimo e felice prima di comparire agli occhj del mondo. Ora*

que-

questo si è, PRINCIPE EMINENTISSIMO, il caso delle presenti OPERE. Anno Elle dimostrato sino ad oggi il carattere del Santo loro Autore anche nella condizione di giacersi nascose, di uscire in moltissime parti sfigurate, e di essere nelle Spagne da Eretici uomini per lunga età contraddette. Ma quel Dio, che a ristaurare e produr di nuovo i Sacri Codici da gran tempo o sepolti, o dispersi, o da Nabucco perseguitati elesse un intrepido piissimo Sacerdote, ha Egli pure trascelto l'EMINENZA VOSTRA, perchè medesimamente adoperasse verso le Opere di questo loro Mistico Espositore. Quì però non accadendo di particolareggiare più oltre, quanto efficacemente vi abbiate interposta la Vostra Protezione, viene bensì a dedursi con evidenza, che il Patrocinio da VOI per l'addietro esercitato sopra di esse appalesa da un canto i segnalati motivi, che sotto i Vostri Auspicj le pongono; e dall'altro ne assicura di quello sempre più liberale, che per l'avvenire spiegherete sopra di loro. Mi lusingo allo stesso tempo, che vi possa piacere di stenderlo anche a mio favore, che seguitando, benchè molto da lungi, i Vostri celebratissimi esempli, non ho risparmiato fatica alcuna, che potesse conferire alla perfezione delle presenti stampe. Alla quale magnifica Vostra beneficenza io non posso corrispondere in altra guisa, fuorchè accoppiando a quelli di tutti i buoni i miei voti nel desiderarvi dal supremo Dispensatore ogni più durevole e vera prosperità ad ornamento e profitto sempre maggiore della Cattolica Chiesa.

Dell'Eminenza Vostra

Da Venezia il dì 19. Aprile 1747.

Umilissimo, Divotissimo, ed Obbligatissimo Servitore
F. Alberto di S. Gaetano, Carmelitano Scalzo
della Provincia di Venezia.

J. M.

J. M.

F. BENIGNUS A JESU

PRÆPOSITUS Generalis Fratrum Carmelitarum Excalceatorum Congregationis S. Eliæ, Ordinis Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo, ac ejusdem S. Montis Prior.

CUm Opus, cujus titulus est: *Opere di S. Gio: della Croce Primo Carmelitano Scalzo, di alcuni Trattati inediti accresciute, ed in moltissimi luoghi mancanti all'integrità degli Originali restituite. Nuova traduzione dallo Spagnuolo del P. Fr. Marco di S. Francesco Carmelitano Scalzo della Provincia di Venezia, con la Vita del Santo, ed una Dissertazione sopra i suoi Libri, dallo stesso Autore copiosamente distese:* duo Teologi ex Nostris, quibus id commisimus, recognoverint, & in lucem edi posse probaverint; quantum ad nos attinet, facultatem concedimus, ut typis mandetur. In quorum fidem præsentes dedimus manu propria subscriptas, Sigilloque officii nostri præmunitas.

Datum Neapoli in Conventu nostro Matris Dei.

Die 14. Novembris anni 1746.

F. Benignus a Jesu Præpositus Generalis.

F. Silvester a S. Bernardino Secretarius.

AL-

ALCUNE SCELTE TESTIMONIANZE

Sopra le Opere di S. GIOVANNI della Croce.

D. Tommaso de Tamayo, de Vargas, Cronista di S. Maestà Cattolica fra gli Scrittori insigni del Regno di Toledo, trattando di alcuni che uscirono dalla nobilissima Famiglia d' Yepes, dice così:

MA senza contraddizione alcuna supera la fama di tutti quella del Venerabile F. GIOVANNI loro illustre parente, che cangiò l' antico cognome d' Yepes nel soprannome della Croce, quando consegnossi ad un' altra più ammirabile Famiglia; e lasciando per amor di Dio quella de' suoi Progenitori, insieme con la vera Eroina, e Celeste Matrona, e Divina Pallade, S. TERESA di GESU', di essa gittò i fondamenti. Il Padre di Lui Gonzalo d' Yepes conservò nel suo cognome la Patria e il lignaggio, e la Madre di Lui fu Caterina d' Alvarez nata in Toledo, ambedue di onesta ed onorata stirpe. Il maggiore de' suoi fratelli fu Francesco, che morì in Medina del campo con opinione di Santo. Luigi mancò in età di fanciullo. GIOVANNI fu il minore, e da suoi teneri anni illustrò *Hontiveros*, nobil Castello sotto la giurisdizione d' *Avila*, non meno che S. TERESA questa Città, qual nuovo astro, che creato a beneficare incessantemente la terra, adornò allo stesso tempo il Cielo. La Santissima Vita di Lui oltrepassa qualunque ammirazione; e poichè altri degnamente la scrissero, non è giusto compendiarla in questo luogo. Basta favellare de' suoi Scritti, che parecchie volte essendo stati impressi ed illustrati, non solo trovarono stima presso di noi, ma gli stranieri medesimi ne anno onorato colla loro versione le proprie Lingue. Quelli, di cui godiamo, sono:

I. La Salita del Monte Carmelo.
II. La Notte Oscura.
III. Il Cantico Divino.
IV. La Fiamma d' Amor viva.

Sono efficacissimi mezzi per incamminare le Anime alla perfetta unione con Dio, ed in essi per giudizio d' uomini dotti e pii vi sono più misterj che parole. Nè rechi ciò maraviglia: *essendo stato quegli che scrisse*, come di S. Dionigi Areopagita diceva Niceforo, *ammirabile nella sublime Contemplazione delle cose divine, nelle sentenze, e nello stile, e molto diverso da ciò, a che possono gli uomini arrivare*. Quindi ebbe origine la comparazione, che d' ordinario si fa della secreta dottrina di questo nuovo investigatore delle Sacre cose con quel Santissimo ed anti-

ti-

tichiſſimo Teologo. Poichè ſenza dubbio a chi attentamente lo conſidera il Ven. P. F. GIOVANNI manifeſtò d'avere imitato il gran Dionigi non ſolamente nella materia de' ſuoi Libri, ma ne' titoli ancora. Quegli ſcriſſe della *Secreta o Miſtica Teologia*; queſti ha riportato il cognome di *Dottor Miſtico* per li miſterj ne' ſuoi libri racchiuſi. Di quello ſi ſa, che pubblicò *Inni Divini*; di queſto pure godiamo i *Cantici Divini*; eſſendo sì alta la ſollevatezza dello ſcrivere nell'uno e nell'altro; che ben ſi poſſono applicare a queſto gli attributi di quello: chiamandolo per l'avvenire il noſtro affetto ed i meriti ſuoi: *Un uccello di volo sì eminente, che penetra il Cielo; e tanto poderoſo ne' miſterj, quanto nella virtù della Fede illuminato.*

L'INSIGNE UNIVERSITA' DI ALCALA'

Queſti Libri del molto Venerabile P. Frà GIOVANNI della Croce primo Carmelitano Scalzo, che ad iſtanza del Reverendiſs. P. Generale dell' Ordine de' Carmelitani Scalzi il Signor Rettore e l'Adunanza di queſta inſigne Univerſità ci ha commeſſi, ſono ſtati da noi con gran diligenza ed attenzione veduti e letti; e non ſolo non abbiamo trovato in loro coſa alcuna ripugnante alla noſtra Santa Fede Cattolica, o ai buoni coſtumi, o alla dottrina de' Santi Padri; ma quella piuttoſto, che in eſſi contienſi, ne ſembra tutta di notabile utilità e profitto al governo delle Anime Spirituali e al diſinganno loro intorno le illuſioni, che ſoffrono: avendo in ſoverchio pregio alcune Viſioni o Rivelazioni, onde ſogliono eſſere a lor medeſime ed alle altre ancora di detrimento: per impedire il quale ne ſembra un più che notabile antidoto la dottrina in queſti Libri compreſa. Ed a vero dire chiunque faraſſi a leggerſi conoſcerà ad evidenza, che furono dall' Autore ſcritti con uno ſpirito ſingolare di Dio, e con una di Lui non ordinaria aſſiſtenza per dichiarare tanto dilicatamente cotale materia, ed acconciamente applicarvi le autorità della Sacra Scrittura. Quindi per tutte le ſopraddette ragioni, e particolarmente eſſendo la dottrina tanto ſicura, ed affatto opportuna ai Maeſtri, che anno l'uffizio di reggere le Anime Spirituali, giudichiamo che ſi devono aver ſempre dinanzi gli occhj. In fede di che ſi ſiamo ſottoſcitti di proprio nome.

In Alcalà 16. Maggio 1618.

D. Martino di Sauregdi Rettore.
F. Giovanni Gonzalez.
D. Andrea Merivo.
M. Frà Lorenzo Guttierez.
M. Frà Pietro d'Oviedo.

Sottoſcriſſero queſta Cenſura il Signor Rettore, e li Signori Catedratici di Prima, e di Veſpro di Teologia.

Ita eſt. Ludovicus della Serna Notarius, & Secretarius.

GLI EMINENTISSIMI SIGNORI CARDINALI TORRES, E DETI

Nelle Lettere Remissoriali concesse in ordine alla Canonizazione del Santo:

EGli scrisse alcuni Libri di Mistica Teologia, ripieni di celeste Sapienza, e già per molti Regni divulgati, con sì alto ed ammirabile stile, che al giudizio di ciascheduno la scienza di Lui non può essersi colle forze dell'umano ingegno acquistata, ma è dal Cielo rivelata ed infusa. La loro lezione è di gran giovamento a distinguere le Rivelazioni vere dalle false, ed a costrignere le Anime, acciocchè si mettano sulla strada, ed abbraccino la vita di perfezione. Per la qual cosa chi legge questi Libri paragona la dottrina di Lui a quella di San Dionigi Areopagita.

LA CHIESA

Nella Bolla della Canonizazione del Santo:

Libros cælesti Sapientia refertos de mystica Theologia conscripsit, admirabiles plane omnium judicio.

NOI

NOI REFORMATORI
DELLO STUDIO DI PADOA.

HAvendo veduto per la Fede di Revisione, & Approvazione del P. Fra Paolo Tomaso Manuelli Inquisitor Generale del Santo Officio di Venezia nel Libro intitolato: *Opere di S. Gio. della Croce Primo Carmelitano Scalzo, d'alcuni Trattati inediti acresciute, ed in moltissimi luoghi mancanti all'integrità degli Original. restituite. Nuova traduzione dal Castigliano del P. Fr Marco di S. Francesco Carmelitano Scalzo della Provincia di Venezia: con la Vita del Santo, dallo stesso Autore copiosamente distesa:* non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario Nostro niente contro Principi, e buoni costumi, concediamo Licenza ad *Angiolo Geremia* Stampator di Venezia, che possi esser stampato, osservando gl'ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librarie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 22 Febraro 1746.

(Z. Alvise Mocenigo 2.° Ref.
(Zuane Querini Proc. Ref.
(

Registrato in Libro a Carte 45 al Num. 343.
Michiel Angelo Marino Seg.

1747. 19. Aprile.
Reg. al Magistrato Eccel. della Bestemia.
Francesco Gadaldini Seg.

PETRUS GRIMANI Dei gratia Dux Venetiarum &c. Universis, & singulis notum facimus hodie in Consilio Nostro Rogatorum captam fuisse partem tenoris infrascripti, videlicet: Sopra l'instanze, che vi furono fatte da *Angelo Geremia* Libraro in questa Città siamo discesi a permettergli così in foglio come in quarto la stampa nello Stato nostro del Libro intitolato: *Vita & opere di S. Gio: della Croce, tradotte dallo Spagnuolo dal P. Marco di S. Francesco Carmelitano Scalzo*, & a concedere a lui solo, o a chi averà causa da lui ad esclusione d' ogni altro il Privilegio per anni dieci, da intendersi principiati dal giorno della presente, della stampa e vendita del libro medesimo tanto in questa Città stessa, quanto in qualunque altro luogo dello Stato Nostro, a condizione che sia impresso in buona carta, perfetti caratteri, bel margine, e diligenti correzioni, da esser prodotti nel Magistrato de' Reformatori dello Studio di Padoa in riscontro li primi, susseguenti, ed ultimi fogli, e che siano presentate nelle Pubbliche Librarie di Venezia e di Padoa le solite copie. Resta perciò a' Stampatori tutti, Librari, ed a qualsisia altra persona così di questa, come di qualunque altra Città del Dominio Nostro, che causa, o facoltà non avesse da esso *Angelo Geremia*, proibito il vendere per detti anni dieci lo stesso libro in poca, o molta quantità. il farne seguir le ristampe in Estero Stato anche con l'abusiva edizion di Venezia, e l'introdurle nello Stato sotto pena della perdita degli esemplari, e di Ducati cinquecento da esser applicati un terzo all' Accusatore, un'altro terzo al Privilegiato, & il rimanente all' Accademia de' Nobili alla Giudeca. Sotto le medesime pene sia pure vietato ad ognuno per li riferiti anni dieci di contraffare il libro suddetto in qualsi-

sivoglia sua parte sotto pretesto di restrizione, correzione, aggiunta o mutazione di titolo. Per il che commettemo tanto al Deputato alla estrazione de' libri dalla Dogana di non licenziare dalla medesima, o da altro luogo, ov'esistessero quelli, che non fossero corrispondenti agli esibiti nelle Publiche Librarie; quanto al Segretario di non rilasciare Mandato: dovendo intendersi tutti perduti, e confiscati, & incorso il trasgressore nelle pene come sopra. A chiara intelligenza d'ogni uno volemo in oltre, che nel principio, o nel fine del Libro predetto sia in aggiunta delle solite licenze registrata la presente, come sta, e giace. Quare auctoritate hujus Consilii mandamus omnibus, ut ita exequi debeant.

Dat. in nostro Ducali Palatio die XVIII. Februarii Indictione X. MDCCXXXXVI.

1746. 23. Febraro.

Gl'Illustriss. & Eccellentiss. Signori Reformatori dello Studio di Padoa hanno al sopradetto Angelo Geremia Libraro di questa Città concesso il surriferito Privilegio.

(Z. Alvise Mocenigo 2.° Ref.
(Zuane Querini Proc. Ref.
(Daniel Bragadin Cav. Proc. Ref.

Michiel Angelo Marino Segr.

A CHI VORRA'

LEGGERE.

Iccome suole ad una gran parte delle umane cose avvenire, che ridotte alla pratica e sotto il lavoro fanno di grandi cangiamenti, e o crescono o mancano da ciò, che si credevan essere in idea; così è addivenuto alla stampa di queste Opere, le quali sotto il torchio ne anno formato una mole assai maggiore di quella, che si divisava. Questo accrescimento di fogli ha per conseguenza prodotto alcune variazioni nell'eseguire il progetto di essa, che per via d'un pubblico Manifesto si divulgò. In primo luogo osservando, che a ragguaglio degli stampati montavano i fogli di tutta l'Opera a centocinquanta in circa, si conobbe che a ridurli in un solo volume sarebbe questo troppo esorbitante, e si prese lo spediente di dividerla in parti. In secondo luogo facendo riflessione, che la Vita del Santo, con cui si riempiono più di trenta fogli, e la Dissertazione sopra i suoi libri, che ne occupa più di dieci, se ai Trattati del Santo medesimo si premettessero, come dispone il pubblico avviso, lascierebbero nella prima Parte pochissimo luogo al Testo; si trovò disconvenevole un cotale ripartimento, e si stabilì di ritirare al fine delle Opere l'una e l'altra: considerando principalmente, che il maggior desiderio delle Persone spirituali d'Italia propende a leggere dopo una sì lunga espettativa, il più presto che sia possibile, gli Scritti di S. GIOVANNI ridotti alla loro integrità e vera lezione, anzi che le altrui fatiche nell'abbellirli con nuove giunte, o i difficili passi interpretarne. Tutto questo però non ne mosse tanto, quanto un ardentissimo stimolo di corrispondere alla generosa beneficenza dell'*ECCELLENTISS. SENATO*, il quale concedette al Libraio *Geremia* di esporre la nuova Edizione in vendita dopo il giorno diciotto del presente Aprile: poichè

poichè in tal guisa possiamo segnalare la nostra osservanza ai di Lui rispettabilissimi Decreti colla prontezza di offerirla al pubblico il giorno appresso.

Passando ora dall'ordine della Edizione alle notizie intorno ad essa più necessarie, è da sapersi che sin dall'anno 1618; cioè ventisett'anni dopo la morte del Santo si pubblicarono per la prima volta e per opera della nostra Religione in Alcalà, e nel seguente in Barcellona que' pochi Scritti del Santo, che seppe l'industria di que' Padri raccogliere dalle mani di molte persone Religiose e secolari, presso le quali andavano come dispersi. Nel 1630. se ne travagliò in Madrid la terza Impressione, che comparve arricchita di un nuovo Trattato, cioè del *Cantico Spirituale*, ed a norma di questa si fecero la quarta in Barcellona nel 1635; e tre altre in Madrid negli anni 1649. 1671. e 1679. L'avidità de' pii compratori obbligò i Padri a nuove ristampe l'anno 1693. tuttavia in Barcellona, e il 1694. pure in Madrid. Contuttociò al numero di queste Edizioni non corrisposero l'esattezza e l'integrità. O fosse che il Santo Scrittore trascuratissimo in ogni cosa, che ridondasse in sua gloria, abbia tenuto poco conto de' proprj Originali; e che non trovandosi questi dopo la morte di Lui, abbiano gli Editori fatto uso delle copie, che vivendo ancora GIOVANNI si erano cavate da parecchie Monache con quella imperfezione, che può supporsi; o fosse che altri con una più nocevole che santa semplicità trascrivendo gli accurati esemplari del Santo, ne abbiano tronchi arbitrariamente quei luoghi, che lor sembravano di senso ambiguo, o che potessero dai Quietisti di que' tempi torcersi in mala parte: certo è che scoperti essendosi finalmente sul cominciare di questo Secolo i veri Originali scritti di propria mano del Santo, si trovarono tutte le antecedenti Edizioni oltre ogni credere in moltissimi luoghi mutilate, in parecchj altri sconcertate, e quasi universalmente scorrette e guaste. Quindi la pia munificenza dell'Arcivescovo di Siviglia Monsignor *Giacomo di Palafox e Mendoza* si mosse a somministrare la necessaria

spesa

spesa per formarne una magnifica ed emendatissima Edizione in foglio, che si terminò in quella Città l'anno 1702., e per l'esito felicissimo ch'ebbe, si rinovò nel seguente 1703.

Siccome da questa, che si è la migliore di quante se ne sono vedute, abbiam noi tratta la presente nostra, si fermiamo in essa dal ragionare di quelle, che si fecero in Ispagna e nella nativa Lingua Castigliana, in cui furono le Opere del Santo composte, per dare una passeggiera notizia delle molte Versioni fatte in Lingue straniere, e da ultimo nella nostra Italiana. Fu la prima fra tutte le altre Nazioni la Francia a farne leggere nel suo gentile idioma i documenti del nostro Santo Dottore; poichè tre soli anni dopo la prima Edizione di Spagna, cioè nel 1621. si pubblicò la Francese di Parigi con la illustre Versione di *Renato Gaultier* Consigliere di Sua Maestà Cristianissima. Vent'anni dopo pensò di produrne una sua anco la Religione, e l'anno 1641. si lesse nel medesimo Linguaggio quella del P. F. *Cipriano della Natività*, che poi si ristampò assai più accurata, e di molti Trattati per ispiegazione delle Opere accresciuta. Ma essendo venuti meno anche gl' esemplari di queste due Edizioni, un valente Autore della Compagnia di Gesù volle onorarci coll'intraprendere la stessa fatica, e l'anno 1694. il P. *Giovanni Maillard* ne diede colle stampe di Parigi una sua Traduzione Francese delle stesse Opere, intorno la quale può leggersi il giudizio, che ne forma il P. F. *Marziale di San Giovambattista* nella Biblioteca de' nostri Autori pag. 229. Il Settentrione pure non sofferse di restar defraudato di questo profittevolissimo Libro; e il P. F. *Andrea di Gesù* Polacco lo trasferì in Latino, e lo promulgò in Colonia sotto l'anno 1639: non lo soffrirono le Fiandre, che per mezzo del P. F. *Servazio di S. Pietro* se lo proccurarono in volgar Fiammingo a Gand l'anno 1693., e finalmente la Germania si compiacque di leggerlo in Tedesco dalla penna del P. F. *Modesto di San Giovambattista* e dai torchj di Praga l'anno 1697.

Ho riserbato l'ultimo luogo all'Edizioni Italiane, acciocchè mi portassero più naturalmente a ragionar della nostra.

Il

Il primo volgarizzamento de' Trattati del nostro Santo comparve in Roma sei anni dopo la Traduzione Francese, cioè l'anno 1627. a spese dell'Eminentiss. Sig. Cardinale *Roberto Ubaldini*; ed il secondo composto dal P. F. *Alessandro di San Francesco* si rendette pubblico nella stessa Città, ma dopo la morte del Traduttore, vale a dire l'anno 1637. Non si appagò dell' Edizioni Romane la nostra VENEZIA; (di cui per ultimo favello, finchè non mi giungano avvisi, che siansi ristampate in altre Città d'Italia) ma diede principio a spargere colle sue i Libri di San GIOVANNI *il Barezzi* l'anno 1643; proseguì a farlo il *Bertani* la prima volta del 1658; e la seconda del 1671; ed a que' due successe il *Brigna* nel 1682. Questo Secolo similmente ha raccolto quattro altre ristampe delle medesime Opere dall'attenzione del Sig. *Andrea Poleti*, una l'anno 1707; l'altra il 1719; la terza il 1729; e l'ultima il 1739. Tutte però le Italiane Edizioni fin ad ora annoverate presentano il volgarizzamento del sopraddetto P. F. *Alessandro*, che lo formò sopra quelle di Spagna antecedenti la celebre di Siviglia del 1702; e per conseguenza riuscì al par di loro imperfetto e mancante.

Era dunque assolutamente necessario, che dopo lo spazio d'un Secolo, in cui trascorsero sì mal in arnese, avendo fatta gli Scritti di San GIOVANNI della CROCE la lor genuina ed intera comparsa nelle Spagne, la facessero una volta dopo quasi un altro Secolo anche in Italia. Al qual effetto possiam dire, che la sola Divina Providenza e l'intercessione del Santo abbiano disposti que' mezzi, che fossero alla grande impresa efficaci: tanto sono questi presso chi ne sa l'orditura straordinarj e singolari. Questa nuova comparsa consiste nella presente Edizione in quarto, e nell'altra che la seguita in foglio, commendabile per quegli ornamenti di carta, di caratteri, e di Rami, che spiega il soprammentovato Manifesto, e in fronte di essa un'altra volta si ripeterà. Ma siccome le sostanziali aggiunte e mutazioni sono alla grande ed a questa comuni, intendasi di ambedue detto quel che ora soggiungo. In cinque classi ne

par

pare di poter dividere i cangiamenti, che questi Libri comprendono; ed abbiam creduto ragionevole e di soddisfazione universale, che ad una occhiata potesse chiunque leggerà distinguere e riconoscere gli uni dagli altri. Quindi si avverta, che incontrando un somigliante segno ✠ allato d'un periodo, significa quel senso nelle scorse Edizioni gravemente alterato; vedendosi lo stesso segno a canto di un luogo di Scrittura, accenna che quel luogo per l'addietro mancava; trovandosi alcune righe chiuse fra due * *, dimostrano essersi ivi poste di nuovo, o dalla prima arbitraria lezione emendate; e finalmente abbattendosi in una ☞ s'intenda, che fino al sito, dove si scoprirà una *, tutta quella parte si desiderava, o era affatto corrotta ed a capriccio mutata. Le aggiunte poi degl'interi Trattati s'indicheranno ciascheduna al proprio suo luogo. Non si creda però, che si ristringano ai soli notati i miglioramenti di queste Opere. Imperciocchè si giudicò di non lasciare senza segno i più massiccj e gravi; onde avessero i divoti Leggitori del Santo un saggio della diligenza da noi usata e della incredibile novità, che seco porta anche nel Testo questa Edizione. Che se piacerà ad alcuno di riscontrare a parte a parte l'antica Versione colla nostra, verrà non solo ad accertarsi, che ora cangiano totalmente d'aspetto i parti di questo eccellente Maestro; ma verrà eziandio a chiarirsi, che non per la condizione delle materie o per difetto dell'Autore, ma per l'alterazione delle copie e per imperizia di chi le maneggiò, si è addossata all'illuminatissimo S. GIOVANNI la taccia di oscuro, e fu maltrattato con qualche vocabolo men rispettoso da certo Italiano Scrittore: dovendosi giustamente distinguere il trattare di cose sublimi ed arcane dal trattarle di un modo confuso ed oscuro.

La presente Parte non abbraccia alcun Trattato di nuova giunta, ma bensì que' due primi, che anno forse più copiose e gravi ✠ mutazioni del Testo. Il terzo Trattato del *Cantico Spirituale* si riformò nella famosa Edizione di Siviglia a ragguaglio d'un Originale autentico del Santo, che dopo d'essere stato per sì lungo tempo occulto, si scoprì e

si con-

si conserva qual preziosa reliquia nel Monastero delle Carmelitane Scalze di *Jaen*. In esso colla regola degli oltrascritti segni si vedranno la maggior parte delle stanze cangiate di sede, ed ommesse quasi tutte le annotazioni con moltissimi altri membri delle dichiarazioni. Gli *Avvisi* pure del Santo dal numero di cento, in cui terminavano, ascendono a quel di trecento sessanta cinque; molti de' quali si son presi da un originale frammento di mano del Santo, che qual inestimabil gioia possiede e custodisce la nobile e pia Famiglia *de los Piedrolas* nella Città di *Anduxar*. Gli altri sono cavati dalle sue Opere, ma si distinguono dai primi con una *. Le diciassette *Lettere*, e la *Censura* che seguita, non furono più in Lingua Italiana traslatate, e lo stesso dicasi delle *Poesie*, che la cortesissima pietà del rinomato Signor Marchese *Marcantonio Pindemonte* Veronese si degnò di trasferire in coltissimi versi Toscani. Per quel che appartiene al novissimo Trattato delle *Spine dello Spirito*, e della *Vita* pur novissima del Santo, ne faremo lungo discorso nel principio della terza Parte. Per ora basti il fin quì detto: non accadendo d'aggiugnere se non due cose, la prima che nel tradurre si ha avuto ogni possibile riguardo a non offendere la Lingua Italiana; ma se n'ha avuto altrettanto di non iscostarsi dalle parole, dalle maniere, dalla tessitura, in somma dalla semplice e schietta indole dello stile di S. GIOVANNI: considerando che in un argomento sì misterioso, e trattato da un Uomo Divino, ogni sostituzione di voci o cangiamento di modi potrebbe scemare la forza, o togliere l'intimo del senso nascoso; e persuadendosi che, salvo l'essenziale della Lingua, si ami più in sì fatte materie una esattissima fedeltà, che una singolare eleganza. La seconda si è di avvertire alla utilissima e lodevole fatica d'un altro Religioso Scalzo, che non è il Traduttore, il quale osservando che il Santo Padre cita bene spesso le cose da se dette di sopra o da dirsi in appresso senza far menzione de' luoghi, egli con indefessa applicazione si diede a trovare le corrispondenze di quelle citazioni, e si scorgeranno tutte al proprio luogo notate. Vivete felici.

IN

PARTIMENTO DELL'OPERA.

IN QUESTA PRIMA PARTE

Si contengono:

I. La Lettera dedicatoria all'Eminentiſs. Sig. Cardinale GUADAGNI.
II. Alcune ſcelte Teſtimonianze ſopra queſti Libri.
III. Una Lettera a chi vorrà leggere.
IV. La *Salita del Monte Carmelo* diviſa in tre Libri.
V. La *Notte Oſcura* diviſa in due Libri.
VI. L' Indice de' Libri e de' Capitoli contenuti in queſta Prima Parte.

NELLA SECONDA PARTE

Si contengono:

I. Il *Cantico Spirituale* fra l'Anima e Criſto ſuo Spoſo compoſto di quaranta Stanze con le loro Annotazioni e Dichiarazioni.
II. La *Fiamma d'Amor Viva* contenente quattro Stanze con le loro Dichiarazioni.
III. *Inſtruzione* e *Cautele* contro i noſtri nemici.
IV. *Avviſi* e *Sentenze Spirituali* al numero di trecento ſeſſanta cinque con la loro Introduzione e Concluſione.
V. *Lettere Spirituali* al numero di diciaſſette, con una *Cenſura* ſopra lo ſpirito di una Religioſa.
VI. *Poeſie Sacre* al numero di diciaſſette ſopra varj argomenti.
VII. L'Indice di queſta Parte.

NELLA TERZA PARTE

Si contengono:

I. Una Lettera a chi vorrà leggere.
II. Il *Trattato* delle *Spine dello Spirito* ripartito in otto Coloquj fra l'Anima e Criſto ſuo Spoſo.
III. *Vita* del Santo diviſa in ſeſſanta Capitoli e diſteſa per ordine degli anni.
IV. Diſſertazione ſopra tutte le Opere di *S. GIOVANNI della CROCE*, che ſpiega le fraſi più arcane e i luoghi più difficili di eſſe, e dimoſtra così la manifeſta oppoſizione fra la dottrina di Lui e gli errori de' moderni Quietiſti, come la loro confutazione.
V. L' Indice de' Libri, de' Capitoli, e de' Paragrafi compreſi in queſta terza Parte.
VI. L' Indice generale di tutti i Teſti della Sacra Scrittura citati nelle tre Parti.
VII. L'Indice generale di tutte le materie notabili delle tre Parti.

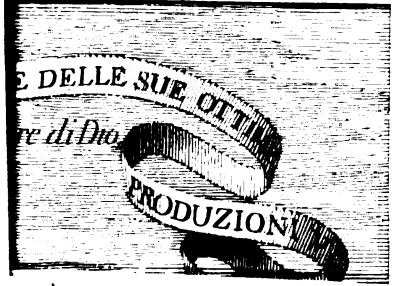
DEL-

COMPIACCIUTO

IDDIO D'AB

DELLE SUE OTT

re di Dio

PRODUZION

DELLA SALITA
DEL MONTE
CARMELO

ARGOMENTO.

Utta la dottrina, che intendo di trattare in questa SALITA del MONTE CARMELO, si racchiude nelle seguenti Stanze, ed in esse comprendesi il modo di salire fino alla cima dello stesso Monte, che si è l'alto stato della perfezione, che qui chiamasi UNIONE DELL'ANIMA CON DIO. E perchè sopra queste Stanze deve fondarsi quanto dirò, ho voluto metterle qui sotto unitamente distese, acciocchè s'intenda, e vegga tutta insieme di ciò che prendo a scrivere la sostanza. Benchè al tempo di dichiararle, converrà porre ciascheduna Stanza da se, e fare lo stesso di ciascun verso, secondo che richiederanno la materia, e la dichiarazione.

STANZE,

In cui canta l'Anima la sorte felice, ch'ebbe in passando per l'oscura notte della Fede nella nudità e purgazione di se stessa ad unirsi col Diletto.

I.

IN una notte oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

II.

Al buio, e ben sicura
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

III.

Nell'alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil, che il cor m'ardea.

IV.

Questa sol mi guidava,
Che più del Sole a mezzo il dì splendea,
Là dove m'aspettava
Quegli, ch'io conoscea,
In parte dove alcun non si vedea.

V.

Notte che mi guidasti,
Amabil più, che il matutino albore!
Notte che trasformasti
Con dolce alterno ardore
Pur nell'Amato dell'Amata il core!

VI.

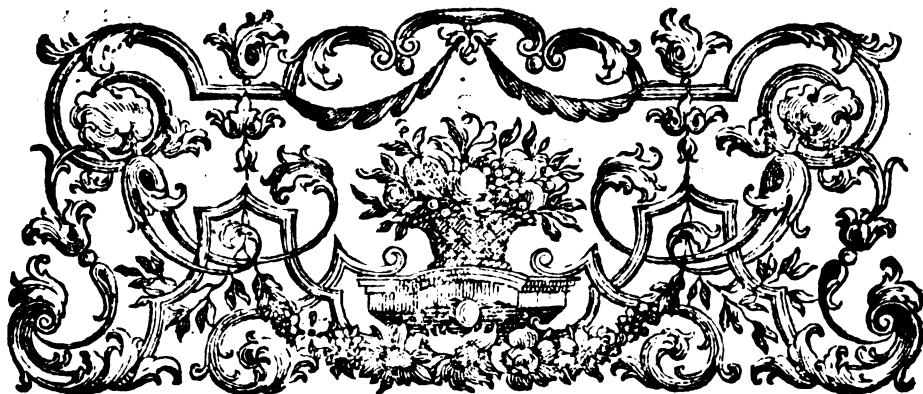
Sul mio fiorito petto,
Che per Lui solo io custodito avea,
S'addormentò il Diletto,
Ed io vezzi a Lui fea,
E sopra lieve un cedro io gli scotea.

VII.

Quando poi l'aura errante
Ei sente, che'l bel crin gli scote, e fende,
Con la sua mano amante
M'impiaga, indi la stende
Al collo, e tutti i sensi miei sospende.

VIII.

Sospesa in alto oblio,
Sopra l'Amato il volto allor posai,
Sparir mie gioie, & io
Su i fior m'abbandonai,
Ove obliato il bel pensier lasciai.

PROEMIO.

I. PEr poter dichiarare, e dare ad intendere questa Notte oscura, per la quale passa l'Anima, quando vuole arrivare alla luce divina della unione perfetta dell'amor di Dio, (quale aver si può in questa vita) sarebbe mestieri d'altro sapere, e d'altra sperienza, che non ho io. Imperciocchè tante sono, e sì profonde le tenebre, e tanti i travagli sì corporali, come spirituali, per cui sogliono passare le Anime avventurate, a fine di poter giugnere a questo stato di perfezione; che non v'è facoltà umana, che possa intenderlo, nè sperienza, che basti ad esprimerlo; e quegli solo, che in essa Notte cammina, saprà bensì provarlo, ma non già dirlo. Volendo per tanto io trattare alcuna cosa di questa Notte oscura, non mi fiderò nè della sperienza, nè della dottrina; perchè sì l'una, come l'altra mi possono fallire, ed ingan-

nare; ma solamente della divina Scrittura, per la quale camminando, non possiamo errare, poichè lo Spirito Santo è quegli, che in essa parla. Con tutto questo mi approfitterò di codeste due cose, che io dissi, cioè della dottrina, e della sperienza: E se per avventura io errassi in qualche cosa per non intenderla bene, non è mio pensiero di allontanarmi dal sano senso, e dalla dottrina della Santa Madre Chiesa Cattolica; essendo che in tal caso mi rassegno pienamente, e sottometto non solo ai suoi lumi e comandamenti, ma a qualunque altro, che di ciò con miglior ragione giudicasse.

II. Alla qual cosa mi ha mosso non il conoscermi io d'una impresa tanto alta e difficile capace; ma sì bene il confidar nel Signore, che mi ajuterà a dir qualche cosa per la grande necessità, in cui ne sono molte Anime, le quali avviandosi sul cammino della virtù, e volendole Nostro Signore in questa oscura Notte collocare, onde per essa giungano alla divina unione; elle non passano avanti, o perchè talvolta non vogliono entrare, nè lasciarsi introdurre in essa, o perchè tal altra non conoscono, e mancan loro idonee e destre guide, che alla sommità le conducano. Così vedonsi non senza dolore molte Anime, le quali ha Iddio di abilità e di grazia arricchite, onde poter avanzare, (che se volessero darsi coraggio, arriverebbero a sì alto stato) fermarsi in una bassa maniera di conversare con Dio, non volendo, o non sapendo, o non essendoci chi le incammini, e loro insegni a dipartirsi da que' primi principj. E posto che alla fine faccia loro il Signor Iddio tanta grazia di passar avanti senza questo, o quell'altro mezzo, arrivano assai più tardi, con molto maggior fatica, e minor merito, per non aver esse a Dio corrisposto, lasciandosi porre nel puro e certo cammino di questa unione. Conciosiachè quantunque sia vero, che Dio lor condottiere le possa senza questi ajuti guidare; con tutto ciò non secondando esse la guida, per una tal resistenza camminan meno, e non meritano tanto,

to, perchè non applicano la volontà, ed in questo medesimo patiscono maggiormente. Vi sono in fatti alcune Anime, che in vece di lasciarsi guidare da Dio, e cooperarvi, piuttosto segli oppongono coll'indiscreto lor modo di operare, o colla loro ripugnanza. Io le rassomiglio ai bambini, i quali, volendoli le madri recarseli in braccio, si sbattono, gridano, e piangono, insistendo di voler camminare co'proprj piedi, con cui per altro non possono andar punto; e se pur vi andassero, saranno mai sempre passi da bambino. Intorno adunque questo sapersi lasciar guidare da Dio, quando Sua Maestà vuole che si passi avanti, noi daremo mercè di lui così ai principianti, come ai proficienti qualche dottrina e ricordo; acciocchè imparino a conoscere questa strada, o almeno a lasciarsi guidare da Dio. Imperciocchè alcuni Confessori, e Padri Spirituali non avendo cognizione nè sperienza di questo cammino, sogliono più presto essere d'impedimento e di danno a tali Anime, che d'ajuto: Simili in questo appunto a coloro, che fabbricavano in Babilonia, i quali dovendo un acconcio materiale ai lavoratori somministrare, altro ne porgevano molto diverso, perchè il linguaggio loro non capivano, e quindi la fabbrica punto non avanzava: [1] *Venite igitur, descendamus, & confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui, &c. atque ita divisit eos Dominus*. Per questo dura e travagliosa cosa è in tali occasioni il non intendersi un'Anima, e non aver chi la intenda. Perciocchè avverrà, che la guidi Iddio per un'altissima strada di oscura contemplazione e di aridità, in cui le paja di andar perduta; e che trovandosi tanto piena di tenebre e di travagli, di angustie e di tentazioni, s'incontri in alcuno, che le risponda, come a Giobbe [2] i suoi consolatori: che sono queste malinconie e scontentezze, o effetto di temperamento, e che potrebbe Dio per qualche occulto di lei peccato averla abbandonata; e incontanente sogliono formare giudizio, che quell'Anima o debba esse-

[1] *Gen.* 11. 7. [2] *Job* 4. 7.

essere, o sia stata molto trista, poichè somiglianti cose le avvengono. Non mancherà neppure chi le dica, ch'essa torna indietro, non trovando, come prima, gusto nè consolazione nelle cose di Dio. In tal guisa raddoppiano alla povera Anima il travaglio, perchè accaderà, che la maggior pena da essa provata sia il conoscimento della sua propria miseria, e che le paja di vedere più chiaro della luce del giorno, ch'ella è di malizia e di peccati ripiena, perchè glielo dà così Dio ad intendere nella Notte di contemplazione [1], come appresso diremo. Ora trovando chi si conforma al suo parere dicendo, che ciò per sua colpa avviene, crescono la pena e l'angustia dell'Anima a tal segno, che sogliono esser minori quelle di morte. Di più non paghi di questo, riputando tali Confessori, che tutto ciò dalle colpe sia cagionato, fanno alle Anime rimescolare la lor vita, e ripetere molte Confessioni generali, e di nuovo maggiormente le cruciano: non intendendo forse, che nè dell'uno, nè dell'altro esercizio è quello il tempo, ma sì bene di lasciarle nella purgazione, in che Dio le ha poste, consolandole, ed animandole a conformarsi alla volontà del Signore in quello stato, finchè a lui piacerà; perchè essendo la cosa a tale, per molto ch'elle facciano, ed essi dicano, non v'è rimedio. Di questo abbiamo coll'ajuto del Signore a trattare in avanti, e del modo, come si deve allora l'Anima contenere, e il Confessore con lei; e che indizj avrà per discernere, se quella sia purgazione dell'Anima, ed essendolo, se sia purgazione del senso, o dello spirito (il che noi chiamiamo Notte oscura), e come si potrà conoscere, se malinconia fosse, o altra imperfezione circa il senso o lo spirito. Conciosiachè potranno anche darsi alcune Anime, o i loro Confessori, che pensino esser elle da Dio per questa strada della Notte oscura della purgazione spirituale guidate, e per avventura non sarà poi altro, che una delle suddette imperfezioni: siccome anche può accadere, che pensino molte Anime di non

[1] *Notte oscura lib. 2. cap. 6. n. 79.*

non avere ſpirito di Orazione, e ne abbiano aſſai, ed altre per lo contrario, che di averne molto luſingandoſi, poco men di nulla ne abbiano.

III. Altre ve n'ha, che mettono compaſſione a vederle, quanto travagliano, e ſi affaticano per far profitto, e nondimeno tornano indietro; perchè il frutto dell'approfittare pongono in ciò, che non giova, anzi nuoce: ed altre, che colla calma e quiete fanno molti progreſſi. Ve ne ſono altresì di quelle, cui le medeſime grazie e i favori, che Dio fa loro, perchè avanzino i paſſi, ſervono a invilupparle, e far sì, che perdanſi in queſta via. Nella quale a chi la batte accadono molti incontri di guſti, di pene, di ſperanze, e di dolori, parte de'quali procedono da ſpirito di perfezione, e parte d'imperfezione, e di tutti col favor di Dio proccureremo ſcrivere qualche coſa; acciocchè chiunque leggerà queſt'Opera, poſſa in qualche maniera vedere il cammino, che fa, e per quale ſtrada gli conviene avviarſi, ſe vuole alle cime di queſto Monte arrivare.

IV. Perchè però queſta dottrina ſpiega la Notte oſcura, in cui deve l'Anima a Dio ſalire, non ſi maravigli il Lettore, ſe alcuna coſa gli parerà meno chiara. Il che mi perſuado, che ſia per ſuccedergli ſul principio di leggerla; ma nel proſeguimento andrà ſempre intendendo meglio le coſe innanzi dette, perchè ſi dichiara l'una coll'altra, e ſe poi ritornerà la ſeconda volta a leggerla, io ſon d'avviſo, che gli ſembrerà più chiara, e la dottrina più ſicura. Che ſe pur vi avrà alcuno, che di queſta lezione non ſia ſoddiſfatto, ne incolpi il mio poco ſapere, e baſſo ſtile; perchè la materia in ſe ſteſſa è buona, e molto neceſſaria. Parmi però, che ancorchè più politamente ſi ſcriveſſe, e con maggior perfezione di quello, che qui ſi farà, non ſarebbe la coſa a molti aggradevole. Perchè non ſi tratterà in queſti libri di materie molto morali e ſaporite al guſto di quelle perſone ſpirituali, che amano per mezzo di dolcezze condurſi a Dio; ma di una dottrina ſuſtanzioſa e ſolida per

tut-

tutti que', che vogliono arrivare alla nudità di ſpirito, della quale qui ſi ragiona. Non è per altro mio principale intendimento di parlar con tutti, ma con alcuni della noſtra Sacra Religione dell'Ordine primitivo del Monte Carmelo, sì Frati, come Monache, perchè mel'anno richieſto; i quali eſſendo ſtati dalla divina grazia in ſul ſentiero poſti di queſto Monte, ſiccome nudi ben ſono, e dalle temporali coſe di queſto ſecolo diſtaccati, così meglio la dottrina della nudità di ſpirito intenderanno.

DEL

DELLA SALITA DEL MONTE CARMELO

LIBRO PRIMO.

Nel quale si tratta ciò, che sia Notte oscura, e quanto necessario passar per essa alla Divina Unione; e in particolare si parla della Notte oscura del senso, e dell'appetito, e dei danni, che all'Anina cagiona.

CAPITOLO PRIMO.

Si mette la prima stanza della Canzone. Si favella di due Notti diverse, per le quali passano gli Spirituali secondo le due parti dell'uomo superiore ed inferiore; e si spiega la stanza.

STANZA PRIMA.

In una notte oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

1. N questa prima stanza canta l'Anima la felice sorte e ventura, ch'ebbe in uscire da tutte le cose, e dagli appetiti, e dalle imperfezioni, che si trovano nella parte sensitiva dell'uomo per lo disordine della ragione. Per intelligenza di che è da sapere, che acciocchè arrivi un' Anima allo stato della perfezione, ordinariamente ha da passare per due spezie principali di notti, che dagli Spirituali purgazioni o purificazioni dell'Anima sono chiamate, e noi qui appelliamo notti, in quanto che l'Anima così nell'una, come nell'altra cammina, come di notte al buio. La prima notte, o sia purgazione è della parte sensitiva dell'Anima, della quale si tratterà nella presente stanza, e nella prima parte di questo Libro. La seconda è della parte spirituale, di cui parla la seconda stanza, e di questa noi pure favelleremo nella seconda parte quanto a ciò, che vi ha di attivo, perchè quanto alla notte o purgazione passiva se ne ragionerà nella terza e quarta parte.

Dichiarazione della stanza.

2. VUole brevemente l'Anima dire in questa stanza, che solo per amor di Dio, (cavandola egli) e dello stesso amore accesa uscì in una oscura notte, che si è la privazione e purgazione di tutti i suoi appetiti sensitivi per rapporto a tutte le cose esteriori del mondo, ed a quelle, che dilettevoli erano alla sua carne, ed altresì ai piaceri della sua volontà. Tutto ciò in questa purgazione del senso si ottiene; e perciò dice, che uscì, quando già stava la sua casa addormentata, cioè la parte sensitiva, stando tutti gli appetiti oppressi e quieti in lei, ed essa rispetto a loro: perciocchè non si può liberarsi dalle pene ed angustie degl'insidiosi appetiti, finchè non sono mortificati, e quasi nel sonno immersi. Per la qual cosa a sua felice sorte ascrive *d'essere uscita furtivamente*: cioè senza che appetito alcuno della sua carne, nè d'altra cosa la potesseto impedire; e perchè ancora uscì di notte, cioè privandola Dio di tutti quegli appetiti, il che per essa era una notte. Fu dunque felice sorte, che in questa notte Dio la mettesse, dalla quale tanto bene ne segue; laddove da se stessa non avrebbe sì bene accertato di entrarvi, non conseguendo uno da se solo di votarsi di tutti gli appetiti per andar a Dio. Questa è in ristretto la dichiarazione della stanza: ora noi andremo esponendo ciascun verso di essa, e ciò che fa a nostro proposito spiegando.

CAPITOLO II.

Si dichiara, che notte oscura sia questa, per la quale dice l'Anima di esser passata alla unione di Dio, e se ne apportano le ragioni.

In una notte oscura.

3. PEr tre ragioni possiamo dire, che si chiami notte oscura questo passaggio, che fa l'Anima alla unione di Dio. La prima è riguardo al termine, d'onde l'Anima parte, perchè deve andar privando l'appetito del gusto di tutte le cose del mondo, che possedeva, annegandole tutte; il che per qualsivoglia appetito, e sentimento dell'uomo è come una notte. La seconda cagione è rispetto al mezzo, o alla strada, per cui è forza, che l'Anima vada a questa unione, ed è la Fede, la quale per l'intelletto è oscura a guisa di notte. La terza è per parte del termine, in cui si ferma, che si è Dio, il quale siccome è incomprensibile, e tutte le cose infinitamente sopravanza, si può eziandio per l'Anima in questa vita chiamare oscura notte. Per queste tre notti adunque ha da passar l'Anima, prima che arrivi alla unione con Dio. Di queste figura sono nel libro del Santo Tobia quelle tre notti, che l'Angelo comandò a Tobia il giovane di tralasciare, innanzi che

alla sua Sposa si accoppiasse: [1] *Tu autem cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea*. Nella prima gli comandò, che il cuore abbruciasse del pesce nel fuoco, che significa il cuore alle cose del mondo affezionato ed attaccato, il quale se vuole avviarsi a Dio, è duopo che si abbrucj, e si purghi di tutto ciò, che è creatura nel fuoco dell'Amor di Dio. E in questa purgazione si scaccia il demonio, il quale signoreggia in quell'Anima, che sta ai piaceri delle temporali e corporali cose attaccata.

4. Nella seconda notte gli disse, che sarebbe ammesso nella compagnia de' Santi Patriarchi, che sono i Padri della Fede. Poichè passando l'Anima per la prima notte, cioè privandosi di tutti gli oggetti de' sensi, entra senza indugio nella seconda notte, restando sola nella nuda Fede, e regendosi unicamente con essa, che sotto i sensi nostri non cade.

5. Nella terza notte gli disse l'Angelo, che conseguirebbe la menedizione, cioè Dio, il quale mediante la seconda notte della Fede si va all'Anima di una maniera tanto secreta ed intima comunicando, che per essa un'altra notte si forma, in quanto che si va facendo questa comunicazione molto più delle altre oscura, [2] come appresso diremo. Passata poi questa terza notte, cioè essendosi terminato di fare questa comunicazione di Dio allo spirito, la quale ordinariamente si fa, stando l'Anima in folte tenebre, ne segue subito l'unione colla Sposa, che si è la Sapienza di Dio. In quella guisa appunto che disse l'Angelo a Tobia, che trascorsa essendo la terza notte, si congiugnerebbe colla sua Sposa mediante il timor di Dio, il quale allorchè è perfetto, porta seco del pari l'amore dello stesso Dio; il che avviene, quando per via d'Amore si fa la trasformazione dell'Anima con lui. E perchè meglio l'intendiamo, di ciascuna delle suddette cause da per se andremo trattando. Devesi però avvertire, che queste tre notti ne formano una sola in tre parti divisa. Perchè la prima, che si è quella del senso, al primo tempo della notte si paragona, vale a dire, quando gli oggetti visibili si sottraggono ai nostri guardi. La seconda, che si è quella della Fede, corrisponde alla mezza notte, totalmente oscura. La terza che si è quella di Dio, al diradarsi delle tenebre, che immediatamente la luce del giorno previene.

CAPITOLO III.

Si comincia a trattare della prima cagione di questa notte, che si è la privazione dell'appetito in tutte le cose.

6. Chiamasi quì notte la privazione del gusto nell'appetito di tutte le cose. Perchè siccome la notte non è altro, che privazione di luce, e conseguen-

[1] *Tob. 6. 18.* [2] *Nott. osc. l. 2. cap. 5. n. 75.*

temente di tutti gli oggetti, che possono mediante quella vedersi; per la qual cosa la potenza visiva rimane al buio, e senza la sua operazione: la medesima cosa può dirsi della mortificazione, cioè che sia una notte per l' Anima; poichè privandosi ella del piacere dell' appetito in tutte le cose, ciò viene ad essere, come un restarsi al buio, e senza nulla. Conciosiachè siccome la facoltà del vedere colla luce si mantiene, e degli oggetti visibili si nodrisce; le quali cose cessano, mancando la luce: non altrimenti l' Anima per mezzo dell' appetito si conforta, e si ciba di tutte le cose, che può secondo le sue potenze gustare; il qual appetito essendo mortificato, cessa l' Anima di pascersi col piacere di tutte le cose, e quindi secondo l' appetito all' oscuro e senza niente rimane. Apportiamo un esempio di tutte le potenze. Allorchè dall' Anima è privato l' appetito di tutto ciò, che il senso dell' udito può dilettare, resta essa secondo quella potenza all' oscuro, e senza veruna cosa. Privandosi pure del gusto di tutto ciò, che al senso del vedere può essere grato, rimane l' Anima parimente secondo questa potenza in tenebre, e senza nulla. Il medesimo si può dire degli altri sensi; di maniera che quando l' Anima avrà rifiutato, e da se scacciato il gusto di tutte le cose, mortificando in esse il suo appetito, potremo dire, che si trova, come in tempo di notte al buio: il che non significa altro, che un voto in essa di tutte le cose. La cagione di questo si è, perchè come dicono i Filosofi, non prima Iddio l' Anima infonde nel corpo, che trovasi essa a guisa d'una tavola rasa, in cui non vi è cosa alcuna dipinta; e se non che per mezzo dei sensi va conoscendo, d' altra parte naturalmente non se le comunica nulla. Donde ne viene, che mentre nel corpo vive, vi sta come colui, che in una prigione oscura è racchiuso, il quale null' altro sa fuor di ciò, che può arrivare a vedere per qualche pertugio della finestra del carcere; e se per di là non vedesse, non potrebbe ottenerlo per altra via. Alla stessa maniera l' Anima, se non fosse ciò, che per mezzo dei sensi intende, i quali sono della sua carcere le finestre, niun' altra cosa per diversa strada intenderebbe. Donde avviene, che se rifiuta ella, e scaccia da se le cose, che si ponno per via dei sensi ricevere, ben potremo dire, che si rimane all' oscuro e vota, essendo che secondo il fin qui detto non può naturalmente da verun altro canto ricever lume. E sebbene è vero, che non si può lasciar di udire, vedere, odorare, gustare, e toccare; però se l' Anima lo rifiuta e sfugge, non le fa più danno, nè più l' impedisce, che se non lo vedesse, o ascoltasse. Per quel modo appunto, che avviene a colui, che vuol tenere gli occhj chiusi, il quale se ne resta così al buio, come il cieco, che non ha la facoltà di vedere. A questo

pro-

proposito parlò Davidde, quando disse: [1] *Pauper sum ego, & in laboribus a juventute mea*. Io son povero, e vissi in travagli fino dalla mia gioventù. Si chiama povero, quantunque manifesto sia, ch'era ricco; perchè non mettendo nelle ricchezze il suo affetto, era lo stesso, come se realmente povero fosse. Anzi che se veramente povero fosse stato, ma non di sua volontà, non sarebbe stato un vero povero, avendo l'animo ricco, e pieno di desiderj. Che perciò questa nudità è da noi chiamata notte per l'Anima, perchè non si tratta qui di non aver le cose, il che non la rende povera e nuda, se ne serba l'appetito; ma della nudità di questo appetito e piacere intorno ad esse, il che lascia l'Anima libera e vota, ancorchè le possieda: non essendo ella dalle cose di questo mondo occupata, nè facendole danno, perchè non entrano in essa; ma le fa danno il desiderio, ed appetito loro, che in essa s'interna. Questa prima classe di notte appartiene all'Anima secondo la parte sensitiva. Diciamo in appresso, come le convenga uscir di casa in questa oscura notte per incamminarsi alla unione di Dio.

CAPITOLO IV.

Si dice, quanto sia necessario all'Anima il passar da dovero per questa notte oscura del senso, che si è la mortificazione dell'appetito per camminare alla unione con Dio.

7. LA cagione, perchè è necessario all'Anima, che vuole arrivare alla divina unione con Dio, il trascorrere per questa notte oscura della mortificazione degli appetiti, e dell'annegazione de'piaceri in tutte le cose, la cagione, dissi, è, perchè le affezioni, che porta alle creature, sono dinanzi a Dio, come pure tenebre, delle quali stando l'Anima vestita, non è capace di essere illustrata e posseduta dalla pura e semplicissima luce di Dio, se prima non le scaccia da se. Infatti non può la luce colle tenebre convenire, non avendo potuto, come dice San Giovanni, [2] le tenebre comprendere la luce: *Et lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt*. La ragione si è, perchè due contrarj (secondo l'insegnamento della Filosofia) non possono stare insieme nel medesimo soggetto; e perchè le tenebre, che sono le affezioni verso le creature, e la luce, ch'è Dio, sono contrarie e dissomiglianti, giusta il detto di S. Paolo ai Corinti: [3] *Quæ societas luci ad tenebras?* Qual convenienza si può fra la luce e le tenebre trovare? Quindi è,

[1] *Ps.* 87. 16. 28. [2] *Joann.* 1. 5. [3] 2. *ad Cor.* 6. 14.

è, che non può nell'Anima riposare la luce della divina unione, se prima non si mettono in fuga tali affezioni. E per maggior prova di ciò, che andiamo dicendo, è da sapere, che l'affetto ed attaccamento, che ha l'Anima alla creatura, l'agguaglia ad essa, e quanto più grande è l' affetto, tanto più la pareggia, e fa somigliante: perchè è proprio dell'amore cagionare somiglianza fra l'amante e la persona amata. Per la qual cosa disse Davidde, parlando di coloro, che ponevano negl' Idoli il cuore: [1] *Similes illis fiant, qui faciunt ea, & omnes qui confidunt in eis*. Divengano simili ad essi quei, che li fanno, e tutti gli altri, che confidano in loro. Similmente colui, che ama la creatura, si abbassa tanto, quanto lo è quella creatura, ed in un certo modo di più ancora, perchè l'amore non solo uguaglia, ma soggetta eziandio l'amante all'amato. Onde ne segue, che appunto perchè l'Anima ama alcuna cosa fuori di Dio, si rende incapace della pura unione di Dio, e della trasformazione in lui. Per verità la bassezza della creatura è assai meno capace dell'altezza del Creatore, che non lo sono le tenebre della luce, essendo che tutte le cose della terra, e del Cielo, paragonate con Dio sono un nulla, dicendo Geremia: [2] *Aspexi terram, & ecce vacua erat, & nihil; & cœlos, & non erat lux in eis*. Rimirai la terra, ed ecco ch' ella era vota, ed un nulla; similmente mirai i Cieli, e li trovai senza luce. Dicendo, che vide la terra vota, ne dà ad intendere, che tutte le creature in essa abitanti erano un niente, e lo stesso la terra. Soggiugnendo poi, che riguardò i Cieli, e in essi luce non vi scoperse, significa, che tutti i lumi del Cielo in comparazione di Dio sono pure tenebre. Di sorte che tutte le creature in questa maniera sono un nulla, e l'affetto per esse possiamo dire, che sia men che nulla, posciachè ne impedisce la trasformazione in Dio, anzi di essa ne priva. Siccome poi le tenebre sono un niente, e men che niente, consistendo nella privazione della luce; e siccome chi sta nelle tenebre, non comprende la luce: medesimamente l'anima alle creature affezionata non potrà comprendere Dio. Dei quali affetti finchè non si purga, non lo potrà in questa vita per pura trasformazione d' amor possedere, e nemmeno per chiara visione nell' altra. Ma per maggior chiarezza parliamone più in particolare.

8. Supposto adunque, che tutto l'essere delle creature all' infinito essere di Dio paragonato è un nulla, ne viene che l'Anima, la quale nel nulla mette il suo affetto, ella pure dinanzi a Dio un nulla, e men che nulla diventa; poichè, come abbiam detto, [3] l'amore uguaglia, e somiglianza cagiona, anzi più basso della cosa amata rende l'amante. Non potrà pertanto in alcuna maniera

[1] *Ps.* 113. 8. [2] *Jerem.* 4. 23. [3] *di sopra al n.* 7.

niera quest' Anima unirsi all' essere infinito di Dio, poichè quel che non è, non può con chi è convenire. Tutta la bellezza delle creature, alla infinita bellezza di Dio paragonata, secondo che Salomone ne' Proverbj favella, [1] è somma deformità: *Fallax gratia, & vana est pulchritudo*. Ingannevole è la grazia, e vana la bellezza. Così l' Anima, che alla bellezza di qualsivoglia creatura si sente affezionata, nel giudizio di Dio di qualche bruttura è intrisa: e perciò non potrà quest' Anima nella bellezza, ch' è Dio trasformarsi, perchè la deformità non può colla bellezza aver parte. In oltre tutta la grazia e piacevolezza delle creature in comparazione della Grazia di Dio è una somma rozzezza, ed una disgustosissima cosa: quindi l' Anima, che si lascia prendere dalla venustà e gentilezza delle creature, è sgraziata e dissipita dinanzi a Dio; e quindi non può essere capace della infinita Grazia e bellezza di lui, perchè molta distanza vi corre fra lo sgraziato, e quello, ch' è infinitamente grazioso. Di più tutta la bontà delle creature del mondo, alla infinita bontà di Dio paragonata, sembra più malizia, che bontà, perchè niuna cosa fuor di Dio è buona: [2] *Nemo bonus, nisi solus Deus*. E però l'Anima, che mette i suoi affetti nei beni del mondo, è rea presso a Dio; e siccome la malizia non può far consonanza colla bontà, perciò cotale Anima non potrà mai unirsi perfettamente a Dio, il quale è somma bontà. Tutta pure la Sapienza del Mondo, e l'umana abilità se si riferiscano alla infinita Sapienza di Dio, sono sola e somma ignoranza, per quel che ne scrive San Paolo ai Corinti: [3] *Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum*. La Sapienza di questo mondo nel giudizio di Dio si reputa stoltezza. Il perchè qualunque Anima fonderà nel proprio sapere e valore, per passare ad unirsi con quel di Dio, è sommamente ignorante nel di lui cospetto, e resterà molto lontana da esso, perchè l' ignoranza non sa, che cosa sia la Sapienza; e dinanzi a Dio coloro, che si tengono di saperne, sono i più ignoranti, de' quali dice il medesimo Apostolo: [4] *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt*. Pregiandosi d' essere savj, divennero per questo sciocchi. Sicchè quei soli apprendono la vera Sapienza di Dio, che alla guisa de' fanciulli e degl' ignoranti, deponendo il proprio sapere, camminano per via d'amore nel suo servigio. La qual maniera di Sapienza insegnò parimente San Paolo, dicendo: [5] *Nemo se seducat. Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum*. Niuno si lusinghi. Se vi è tra di voi persona, che sembri in questo secolo d'esser saggia, si faccia ignorante, acciocchè per tal mez-

[1] *Prov.* 31. 30. [2] *Luca* 18. 19. [3] 1. *ad Cor.* 13. 19. [4] *ad Rom.* 1. 22.
[5] 1. *ad Cor.* 3. 28.

mezzo divenga saggia: essendo la sapienza di questo mondo presso Dio una pazzia. Di maniera che acciocchè venga l'Anima ad unirsi colla Sapienza di Dio, ha da passare piuttosto per l'ignoranza, che per lo sapere. Così tutta la signoria e libertà del mondo a paragone della libertà e signoria dello Spirito di Dio sono una grandissima servitù, ed angustia, e prigionia. Perciò l'Anima, che s'innamora di maggioranze, o di altri cotali uffizj, e di compiacer liberamente il suo appetito, dinanzi a Dio è tenuta e trattata, non come un libero figliuolo, ma come una vile persona e schiava delle sue passioni, perchè non amò ed abbracciò la sua santa dottrina, la quale insegna, che chi vorrà essere il maggiore sia il minore. E pertanto non potrà l'Anima pervenire alla reale libertà di spirito, che si acquista in questa divina unione, perchè la servitù non può avere colla libertà parte alcuna; non potendo essa in un cuore a tali voglie soggetto abitare, perchè questo è un cuore da schiavo, sì bene nel cuor libero, che cuore si è da figliuolo. Questa è la cagione, per cui disse Sara al suo marito Abramo, che fuor di casa sì la schiava, come il suo figliuolo cacciasse, soggiugnendo, che non doveva il figliuolo della schiava con quello della libera dividere l'eredità: [1] *Ejice ancillam hanc, & filium ejus: non enim erit hæres filius ancillæ cum filio meo Isaac.* Tutti i diletti non meno e i gusti della volontà in qualsivoglia cosa del mondo, messi a confronto di quel diletto e piacere, che si è lo stesso Dio, sono una estrema pena, e tormento, e amaritudine. Per lo che colui, che in essi colloca il suo affetto, è giudicato da Dio per degno della stessa pena, e tormento, e amaritudine; e non potrà giugnere alle delizie e ai dolci abbracciamenti della unione di Dio. Finalmente le ricchezze tutte e la gloria dell'Universo, comparate alla ricchezza, ch'è Dio, sono la maggiore povertà e miseria, che dar si possa. Se adunque l'Anima desidera di possedere tali cose, è sommamente povera e miserabile negli occhj di Dio: e perciò non potrà arrivare al felice stato di ricchezza e di gloria, che si è quello della trasformazione in Dio; perchè l'esser misero e povero è del tutto lontano da ciò, che sommamente è ricco e glorioso. Per la qual cosa la divina Sapienza dolendosi di costoro, che si fanno deformi, vili, miseri, e poveri, amando ciò, che al mondo ha faccia di bello, glorioso, e ricco, fa contro di essi ne' Proverbj la seguente sclamazione: [2] *O viri ad vos clamito, & vox mea ad filios hominum. Intelligite parvuli astutiam, & insipientes animadvertite. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum .... Mecum sunt divitiæ, & gloria, opes superbæ, & justitia. Melior est enim fructus meus auro, & lapide pretioso, & genimina mea argento electo. In viis justitiæ ambulo, in me-* dio

[1] *Gen.* 21. 10. [2] *Prov.* 8. 4. & 18.

dio semitarum judicii, ut ditem diligentes me, & thesauros eorum repleam. O Uomini, a voi bene spesso io grido, e le mie parole ai vostri figliuoli rivolgo. Arrivate, o fanciullini, alla vera sagacità, e voi dissennati rendetevi attenti, e porgetemi orecchio, perchè di cose grandi vi deggio parlare.... Presso di me trovansi le ricchezze e la gloria, la sontuosa opulenza e la giustizia. Conciosiachè migliori sono i miei frutti dell' oro e delle pietre preziose, e le mie produzioni, cioè quello, che di me nelle Anime vostre si produrrà, avanzano di pregio l'argento raffinato. Io batto le strade della giustizia, e tengo la via di mezzo ne' miei giudizj; acciocchè io possa arricchire chi mi ama, e riempiere i lor tesori. Parla in questo ragionamento la Sapienza divina con tutti quelli, che secondo le cose dette di sopra [1] il cuor loro e l'affetto pongono in qualsivoglia cosa del mondo, e li chiama fanciullini, perchè si fanno simili a quello, che amano, ed è una picciol cosa. E perciò dice loro, che arrivino alla vera sagacità, e che stiano attenti, perchè tratta ella di cose grandi, e non fanciullesche, com' essi fanno: Che le copiose ricchezze e la gloria, da loro amate, con se ed in se ritrovansi, e non già dove credon essi; e che la sontuosa opulenza e la giustizia dimorano presso di se. Perchè quantunque ad essi paja, che tali siano le cose di questo mondo, gli ammonisce a riflettere, che son migliori le sue. Perciocchè il frutto, che da se caveranno, sarà loro più vantaggioso dell' oro, e delle pietre preziose; e ciò, ch' essa nell'Anima produce, val più dell' argento fino, da loro apprezzato. Nel che si deve intendere ogni sorte di affetto, che in questa vita aver si possa.

CAPITOLO V.

Si prosegue la stessa materia, e si prova con autorità, e figure della Sacra Scrittura, quanto sia necessario all' Anima andar a Dio per questa notte oscura della mortificazione dell' appetito.

9. Abbiamo già spiegato la distanza, che passa dalle creature a Dio, e come le Anime, che ad alcune di queste si affezionano, mettonsi nella stessa distanza da Dio, perchè giusta il detto di sopra [2] l'amore cagiona similitudine ed uguaglianza. La qual cosa ben conosciuto aveva Santo Agostino, allorchè ne' suoi Soliloquj [3] con Dio parlando, sclamava: O me infelice! quando potrà mai la mia tortezza alla tua rettitudine ragguagliarsi. Tu sei veramente buono ed io malvagio: Tu pio ed io empio: Tu santo ed io meschino: Tu giusto ed io ingiusto: Tu luce, ed io cieco: Tu vita ed io morto: Tu medicina ed io infermo: Tu somma verità ed io tutto vanità. Il che dice questo Santo, in quanto che l'uomo alle creature

C si

[1] *n.* 7. [2] *nel cap.* 4. *al n.* 7. [3] *Solil. c.* 2.

si abbassa. Laonde si dimostra al maggior segno ignorante l'Anima, lusingandosi di poter passare ad un sì alto stato di unione con Dio, se prima l'appetito non vota delle cose naturali e sovranaturali, per quanto al suo amor proprio possono appartenere; poichè somma è la distanza, che passa fra esse e ciò, che in tale stato se le dà a godere, cioè la pura trasformazione in Dio. A ragion di che Cristo Signor nostro, insegnandoci questo cammino, disse presso San Luca: [1] *Qui non renunciat omnibus, quæ possidet, non potest meus esse discipulus*. Chi a tutte le cose non rinunzia, che con la volontà possiede, non può essere mio discepolo. La qual cosa chiaramente apparisce; perchè la dottrina, che il Figliuolo di Dio venne ad insegnare al mondo, fu il dispregio di tutte le cose, per poter ricevere in se il prezzo dello Spirito di Dio. Ora fin a tanto che l'Anima di esse non si priverà, non è opportuna a ricevere lo Spirito di Dio in pura trasformazione. Abbiamo di questo nel Libro dell'Esodo una figura, dove si legge, che non diede la Maestà divina a'figliuoli d'Israello il cibo celeste, cioè la Manna: [2] *Ecce ego pluam vobis panes de cœlo*; finchè non mancò loro la farina, che avevano dall'Egitto seco portata. Dando con ciò ad intendere, che prima è forza di rinunciare a tutte le cose; perchè questo pane degli Angioli non è, nè si gusta da quel palato, che cerca di trovar sapore in quello degli uomini. Non solamente poi al divino Spirito è disadatta quell'Anima, che in altri stranieri diletti si pasce e trattiene; ma coloro pure grandemente la divina Maestà muovono a sdegno, i quali aspirando ad assaggiare i cibi dello spirito, non si contentano di Dio solo, ma vorrebbero i desiderj, e gli affetti d'altre cose frapporvi. Il che medesimamente nella stessa Scrittura si scopre, laddove si dice: [3] *Quis dabit nobis ad vescendum carnes?* che di quella tanto semplice vivanda coloro non appagandosi, desiderarono, e dimandarono le carni. Sopra di che nostro Signore gravemente adirossi, che chiedessero di frammischiare un cibo tanto vile e grosso coll'altro sì nobile e schietto, e che quantunque tale, il sapore di tutti i cibi in se comprendeva. Laonde mentre avevano ancora sotto i denti que' bocconi, calò al dir di Davidde l'ira divina sopra di loro, piovendo dal Cielo fuoco, e molte migliaja d'essi abbruciando: [4] *Adhuc escæ eorum erant in ore ipsorum, & ira Dei ascendit super eos, & occidit pingues eorum, & electos Israel impedivit*: per cosa indegna riputando, che dandosi loro dal Cielo il cibo, appetissero altre vivande. Oh se le persone spirituali sapessero, quali beni, e quale abbondanza di spirito perdono per non voler esse finir una volta di staccare dalle bambinerie tutti gli affetti, e come in questo semplice ci-

[1] Lucæ 14. 33. [2] Exod. 16. 4. [3] Num. 11. 4. [4] Ps. 77. 31.

cibo dello spirito troverebbero il gusto di tutte le cose, se si risolvessero di non più assaggiarle! ma perchè non lo vogliono fare, nol provano. La cagione poi, perchè non sentivan essi il gusto di tutti i cibi, che vi avea nella Manna, si era il non raccogliere in essa sola l'appetito; per modo che non lasciavano già di trovare nella Manna tutto il gusto e il vigore desiderabile, perchè non si contenesse, ma perchè invogliavansi d'altre cose. Senza dubio il cercar di amare altra cosa con Dio, è un averlo in pochissima estimazione; poichè in tal guisa si mette sulla bilancia con esso ciò, che da lui è infinitamente lontano, come di sopra[1] si è detto. La sperienza certamente ne persuade, che quando ad una cosa la volontà si affeziona, viene a stimarla più di qualunque altra, comecchè sia di gran lunga migliore, se pure altrettanto di quest'altra non gode. Che se poi dell'una, e dell'altra egualmente voglia compiacersi, è forza, che ne riceva ingiuria la più degna per la ingiusta uguaglianza, che fa di loro. Siccome adunque non v'è cosa, che possa con Dio pareggiarsi, gli fa torto quell'Anima, che ama altra cosa con lui, o in essa l'affetto invesca: e se il fatto sta così, che sarebbe poi se più di Dio medesimo l'amasse?

10. La qual cosa parimente nello stesso libro dell'Esodo si accenna, quando a Mosè Iddio comandò, che a seco parlare salisse il monte, e gl'impose non tanto, che vi salisse egli solo, lasciando i figliuoli d'Israello alle falde, ma che neppure a vista del monte bestia alcuna pascesse. [2] *Stabisque mecum super verticem montis, nullus ascendat tecum, nec videatur quispiam per totum montem; boves quoque & oves non pascantur e contra*. Dando con ciò ad intendere all'Anima, che chi avrà da salire a questo monte della perfezione per comunicare con Dio, non solo deve cedere a tutte le cose, ma nè anche lasciar pascere gli appetiti, che sono le bestie, a vista del monte, vale a dire pascersi in altra cosa, che Dio puramente non sia, nel quale, cioè nello stato di perfezione, qualsivoglia appetito viene a cessare. Così fa di mestieri, che una tale strada o salita sia un continuo pensiero di farli cessare; e tanto più presto l'Anima ne verrà al termine, quanto più in cotesto studio darassi fretta. Ma sino a tanto che non sono mortificati gli appetiti, non pensi di giugnervi, ancorchè si eserciti in molte virtù, mancandole di conseguirle perfettamente; il che consiste in aver l'Anima vota, nuda, e da qualunque desiderio purgata. Della qual cosa una figura assai viva il Genesi ne descrive, dove si legge, che volendo il Patriarca Giacobbe, il monte Betel salire, per colà erigere a Dio un Altare, in cui potesse sacrificargli, primieramente comandò alla sua gente tre cose. La prima, che gittassero da se tutte le Deità straniere. La seconda, che si purificassero. La terza, che le

C 2

[1] *cap.* 4. *n.* 7. [2] *Exod.* 34. 3.

le vesti loro cangiassero : [1] *Jacob vero convocata omni domo sua, ait: Abjicite Deos alienos, qui in medio vestri sunt, & mundamini, & mutate vestimenta vestra*. Nelle quali tre cose ci dà ad intendere, che l'Anima vaga di salire questo monte, per formar di se stessa un'Altare, sopra di cui si offerisca a Dio in Sacrifizio di amor puro, di laude, e d'incontaminata riverenza, innanzi che ne tocchi la sommità, è duopo, che abbia perfettamente le tre sopraddette cose premesse. In primo luogo, che da se rimuova i Dei alieni, cioè le affezioni straniere, e gli attaccamenti alle creature. In secondo luogo, che mondisi dalle posature, nell'Anima da cotali appetiti lasciate, per mezzo della notte oscura del senso, da noi menzionata, [2] annegandoli, e ordinatamente detestandoli. In terzo luogo per poggiare a sì alto monte deve mutarsi i panni; e questi, mediante l'esecuzione delle due prime cose, glieli cangerà Dio di vecchj in nuovi, infondendo nell'Anima una novella intelligenza di Dio in Dio, deposto l'antico conoscimento dell'uomo; è una nuova foggia d'amare Dio in Dio, spogliata già la volontà di tutti i suoi vecchj amori, e gusti umani; e conducendo l'Anima ad una nuova notizia, ed immergendola in un abisso di piaceri, gittate pur da parte le altre cognizioni e immagini antiche; e facendo cessare tutto ciò, che v'è dell'uomo vecchio, vale a dire l'abilità naturale, vestendola secondo tutte le sue potenze d'una nuova abilità sovranaturale; sicchè il suo operare umano sia già trasformato in Divino: il che si è quanto si acquista nello stato di unione, in cui l'Anima non serve, che di Altare, sopra di cui Dio, che sta sempre in lei, con lodi, e con amore è adorato. Per la qual cosa comandava egli, che l'Altare, sopra di cui aveansi da offerire i Sacrificj, fosse di dentro voto: [3] *Non solidum, sed inane & vacuum intrinsecus facies illud*; acciocchè intenda l'Anima, quanto vota la voglia Iddio di tutte le cose, perchè sia un degno Altare, sopra di cui risieda la sua Maestà. In questo nè tampoco permetteva, che vi fosse fuoco straniero, nè che mai il proprio venisse meno: [4] *Arreptisque Nadab, & Abiud thuribulis, imposuerunt ignem, & incensum desuper, offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis præceptum non erat. Egressusque ignis a Domino, devoravit eos, & mortui sunt coram Domino*. Così perchè Nadabbe e Abiudde, che pur erano del sommo Sacerdote Aronne figliuoli, offerirono sull'Altare fuoco straniero, sdegnatosi di questo il Signore, li fece avanti il medesimo Altare incontanente morire; affinchè intendiamo, che nell'Anima, per esser un degno Altare, non deve mai l'Amor divino mancarvi, nè mescolarvisi qualunque altro straniero: non consentendo Iddio, che altra cosa abiti seco in un medesimo luogo. Ond'è, che nel primo libro de' Regi [5] si legge, che i Filistei posando nel

[1] *Gen.* 35. 2. [2] *cap.* 2. *n.* 2. [3] *Exod.* 27. 8. [4] *Levit.* 10. 1. [5] 1. *Reg.* 5. 2.

nel Tempio dell' Idol loro l' Arca dell' Alleanza, lo trovarono le seguenti mattine di buon'ora caduto al suolo, e nell' ultima fatto a pezzi. Quel solo appetito consente e vuole il Signore, che stia, dov' egli sta, il quale tende ad osservare perfettamente la legge sua, ed accollarsi la Croce di Cristo. A ragione di che non si dice nella divina Scrittura, che ordinasse Dio di riporre nell' Arca, in cui v' era la Manna, altra cosa fuorchè il libro della Legge: [1] *Tollite librum istum, & ponite eum in latere arcæ fœderis Domini Dei vestri;* e la Verga di Mosè, simbolo della Croce: [2] *Refer Virgam Aaron in tabernaculum Testimonii.* Perchè l' Anima, che non aspirerà ad altra cosa, fuorchè ad osservare perfettamente la legge del Signore, e indossarsi la Croce di Cristo, questa fia un' Arca vera, che dentro di se la vera Manna, ch' è * Dio, custodirà.

CAPITOLO VI.

Tratta di due principali danni, che cagionano gli appetiti nell' Anima, uno privativo, e l'altro positivo, e si provano coll' autorità della Scrittura.

11. Acciocchè più chiaramente e copiosamente si penetri il fin qui detto, sarà bene di proseguire dicendo, che due principali danni apportano all' Anima questi appetiti; l'uno è, che la privano dello Spirito di Dio, e l' altro, che stancano, tormentano, offuscano, macchiano, e indeboliscono l' Anima, entro cui vivono, secondo le parole di Geremia: [3] *Duo enim mala fecit Populus meus. Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Due peccati ha commesso il mio popolo. Abbandonarono me, che sono il fonte d'acqua viva, e ad uso loro scavaronsi delle cisterne, e queste sì guaste, che l' acque in esse raccolte non possono ritenere. Li quali due danni con un sol atto dell' appetito contraggonsi; perchè chiaro sta, che appunto per lo stesso motivo, che l' Anima si strigne d'affetto ad una cosa, cui di creatura il nome convenga, quanto più parte dell'Anima occupa quell' appetito, tanto meno di attitudine le resta per Dio. Imperciocchè come dicessimo nel cap. 4°. [4], non possono due contrarj nello stesso soggetto trovarsi; e perciò l' affetto verso Dio, e l' affetto verso le creature contrarj essendo, non possono nella persona medesima accoppiarsi. Infatti qual proporzione vi è mai fra la creatura e il Creatore, fra il sensibile e lo spirituale, fra il visibile e l' invisibile, fra il temtemporale e l' eterno, fra il celeste puro e incorporeo cibo, e il cibo de' sensi tutto materiale, fra la nudità di Cristo e l' attaccamento ad altra cosa? Che perciò siccome nella naturale generazione non si può una forma introdurre, se pria dal

[1] *Deut.* 31. 26. [2] *Num.* 17. 10. [3] *Jerem.* 2. 13. [4] *al n.* 7.

dal ſoggetto la precedente contraria forma non ſi diſcaccia, la quale mentre vi ſta, è d'impedimento alll'altra per l'oppoſizione, che fra di loro paſſa: così ſino a tanto che l'Anima ſta ſoggetta allo ſpirito ſenſibile ed animale, non può in eſſa lo ſpirito puramente ſpirituale aver luogo, dicendo il Salvator noſtro in S. Matteo. [1] *Non eſt bonum ſumere panem filiorum, & mittere canibus*. Non è ben fatto pigliare il pane de' figliuoli, e gittarlo ai cani. Ed in altro luogo: [2] *Nolite ſanctum dare canibus*. Non vogliate dare ai cani le coſe ſante. Nelle quali autorità paragona Noſtro Signore ai figliuoli di Dio coloro, che tutti i deſiderj delle creature rinnegando, a ricevere puramente lo ſpirito di Dio ſi diſpongono, e ai cani gli altri, che cercano di nodrire in eſſe i proprj appetiti. Conciosiachè ai figliuoli è conceduto di mangiare alla menſa, ed allo ſteſſo piatto del padre loro, che ſignifica paſcerſi del ſuo ſpirito: ma per l'oppoſto ai cani ſi gittano i bricioli, che cadono dalla tavola. Intorno a che è da ſaperſi, che le creature tutte ſono tanti minuzzoli, dalla menſa di Dio caduti; e quindi viene giuſtamente chiamato cane colui, che va nelle creature paſcendo, e perciò gli ſi toglie il pane de' figliuoli, perchè non vuole dai bricioli delle creature innalzarſi alla menſa dell'increato ſpirito del ſuo Padre. Ond'è, che meritamente a guiſa di cani van di fame languendo; poichè queſti bricioli ſervono più ad avvivar l'appetito, che a ſoddisfare la fame. Di eſſi dice Davidde: [3] *Famem patientur, ut canes, & circuibunt civitatem. Si vero non fuerint ſaturati, & murmurabunt*. Che ſoffriranno una fame canina, girando la Città, e ſe non ſaranno ſatolli, mormoreranno. Imperciocchè è proprietà dell'uomo non libero dagli appetiti lo ſtare ſempre malcontento e faſtidioſo, come chi ha fame: ora che diſtanza non v'è tra la fame, che laſciano tutte le creature; e la ſazietà, che cagiona lo ſpirito di Dio? Non può pertanto queſta ſazietà di Dio entrare nell'Anima, ſe non ſi caccia prima da eſſa la fame dell'appetito, non potendo, come diceſſimo, [4] nel medeſimo ſoggetto avervi due contrarj, quali ſono fame e ſazietà. Dal ſin quì detto ſi argomenterà, quanto più in certa maniera ſia quel, che Dio fa, nettando e purgando l'Anima da coteſte contrarietà, che non fece, creandola dal nulla. Poichè ſembra, che tali oppoſizioni di appetiti e di affetti contrarj più impediſcano Dio, che il nulla; non facendo queſto reſiſtenza alcuna a ſua Maeſtà, ſi bene l'appetito della creatura. E queſto baſti per ora intorno al primo danno de' due principali, che cagionano all'Anima gli appetiti, ed è reſiſtere allo ſpirito di Dio in quella maniera, che ſi è di ſopra copioſamente ſpiegato.

12. Parliamo al preſente del ſecondo effetto, che producono in eſſa, il quale ſegue in molte maniere-

[1] *Matt.* 15. 26. [2] *Matt.* 7. 6. [3] *Pſ.* 58. 15. & 16. [4] *c.* 4. *n.* 7.

niere; poichè gli appetiti ſtancano l'Anima, e la tormentano, e offuſcano, e macchiano, e indeboliſcono: delle quali cinque coſe andremo diſcorrendo in particolare. Quanto alla prima è coſa evidente, che gli appetiti ſtraccano ed affannano l'Anima, perchè ſono quaſi tanti figliuolini inquieti e incontentabili, che or l'una, or l'altra coſa vanno ſempre alla madre chiedendo, e non mai ſi chiamano ſoddisfatti. Siccome pure ſtancaſi e travaglia colui, che ſcava per ingordigia di trovare il terſoo; non altrimenti infievoliſce l'Anima, e ſi affligge per conſeguir ciò, che i ſuoi appetiti le chiedono; e comecchè l'ottenga, ſempre in fine ſi ſtracca, perchè non mai si appaga, ſcavando in ſomma ciſterne guaſte, che non poſſono ritener acqua, che ſpegna la ſete. In tal guiſa eſprimeſi Iſaia: [1] *Laſſus adhuc ſitit, & anima ejus vacua eſt*. Dopo d'eſſerſi bene ſtancato, tuttavia ha ſete, ed è vota l'anima ſua. Inoltre ſi ſtanca l'Anima, e ſi affanna, allorchè dagli appetiti è occupata, raſſomigliandoſi al febbricitante, che non ſi ſente bene, finchè non gli ceſſa la febbre, anzi ad ogni tratto gli creſce la ſete, dicendoſi nel libro di Giobbe: [2] *Cum ſatiatus fuerit arctabitur, æſtuabit, & omnis dolor irruet ſuper eum*. Quando avrà l'appetito ſatollo, ſi ſentirà più ſtretto e aggravato, creſcerà nell'Anima ſua l'ardore dell'appetito, e ſi avventerà ſopra di eſſa ogni dolore. Di più ſi abbatte e moleſta l'Anima dagli appetiti, perchè ferita, moſſa, e turbata da loro, come l'acqua dai venti, alla ſteſſa maniera la metton ſoſſopra, nè in alcun luogo, o in alcuna coſa la laſciano ripoſare. Di cotali Anime dice Iſaia: [3] *Impii autem, quaſi mare fervens, quod quieſcere non poteſt*. Il cuore dell'uomo malvagio è quaſi un mar, che bolle. Ora è malvagio colui, che i ſuoi appetiti non vince. Si ſtanca finalmente, e ſi affanna quell'Anima, che brama compiacere i ſuoi deſiderj, perchè ſembra colui, il quale affamato eſſendo, apre la bocca per ſaziarſi di vento, ma in luogo di disfamarſi, più ſegli ſecca, poſciachè non è quello il ſuo cibo. E perciò di tal Anima dice Geremia: [4] *In deſiderio Animæ ſuæ attraxit ventum amoris ſui*. Fra i deſiderj dell'Anima ſua non altro a ſe tirò, che il vento del proprio amore. E più ſotto per iſpiegare la ſiccità, da cui una cotal Anima è preſa, l'avviſa: [5] *Prohibe pedem tuum a nuditate, & guttur tuum a ſiti*. Ritira il tuo piede, vale a dire il tuo penſiero, dalla nudità, e le tue fauci dalla ſete, cioè la tua volontà dal compiacimento dell'appetito, che maggior ſete cagiona: quindi ſiccome nel giorno di ſua ſperanza l'uomo vano ſi ſtanca ed affligge, quando gli andò l'occaſione a voto; non diverſamente fatica l'Anima, e perde la lena in tutti i ſuoi appetiti e compiacenze loro, la-

[1] *Iſaiæ* 29. 8. [2] *Job* 20. 22. [3] *Iſaia* 57. 20. [4] *Jerem.* 2. 24.
[5] *Ibid.* 25.

lasciandola tutto ciò più vota e famelica; perchè giusta il comun detto l'appetito si rassomiglia al fuoco, che gettandovi legne, cresce, e tosto che l'ha consumate, è forza che manchi. Anzi che l'appetito in questa parte è di peggior condizione, perchè il fuoco al mancar delle legne scema egli pure: ma l'appetito, ancorchè venga meno la materia, non diminuisce da quanto s'era aumentato nel proccurare di soddisfarlo: se non che in vece di scemare alla guisa del fuoco, quando finisce il suo pascolo, vien meno d'affanno, perchè gli si accrebbe la fame, e mancò il cibo. Di questo ragiona Isaia dicendo: [1] *Declinabit ad dexteram, & esuriet, & comedet ad sinistram, & non saturabitur*. Si volterà sul destro lato, ed avrà fame, e mangierà sul sinistro, ma pur non si sazierà. Conciosiachè costoro, che non mortificano i proprj appetiti, meritamente, quando si rivolgono a battere la strada del Signore, (ch'è la destra) provano fame, perchè di saziarsi colla dolcezza dello spirito non sono degni; e giustamente ancora, mangiando verso la sinistra, cioè quando l'appetito loro compiacciono in qualche creatura, non ne rimangono satolli, perchè lasciando ciò, che solo può soddisfarli, si pascono di ciò, che maggior fame apporta. Abbiamo adunque chiaramente dimostrato, che gli appetiti stancano, ed affannano l'Anima.

CAPITOLO VII.

Come gli appetiti tormentano l'Anima, e provasi per via di comparazioni, e di autorità.

13. LA seconda sorte di male positivo, che cagionano all'Anima gli appetiti, consiste nel tormentarla ed affligerla alla guisa di chi sta sul tormento, legato stretto di funicelle a qualche parte, dalle quali se non è sciolto non mai riposa. Di costoro dice Davidde: [2] *Funes peccatorum circumplexi sunt me*. Le funi de'miei peccati, che sono gl'appetiti, mi anno stretto all'intorno. E della medesima maniera, che addolora, e gli affligе colui, che nudo si stende sopra l'acute spine; così pena l'Anima, e si rammarica, quando si dà in braccio degli appetiti, i quali a guisa di spine feriscono, maltrattano, s'attaccano, e lasciano dolore. Di questi pure scrisse Davidde: [3] *Circumdederunt me, sicut apes, & exarserunt sicut ignis in spinis*. Mi circondarono a guisa d'api, pungendomi coll'aculeo, e divamparono contro di me, come il fuoco fra le spine; perchè fra gli appetiti, che sono le spine, cresce il fuoco dell'angustia e della pena. E siccome il bifolco affligе e tormenta il bue sotto l'aratro per avidità della messe, che spera; allo stesso modo la concupiscenza travaglia l'Anima sotto l'appetito per trarne ciò, ch'ella brama. Questo chiaramente si scorge

[1] *Isaiæ* 9. 20. [2] *Ps.* 118. 61. [3] *Ps.* 117. 12.

ge nell'appetito di Dalila, la quale desiderava sapere, in che mai consistesse tanta forza di Sansone, poichè dice la Scrittura, che un tal desiderio la stancò, e straziò fino a venirne meno, e tramortire: [1] *Defecit anima ejus, & ad mortem usque lassata est.*

14. L'appetito quanto è più intenso, tanto maggior tormento all' Anima cagiona, di maniera che di egual passo vanno la pena e l'appetito, e moltiplicansi i tormenti al moltiplicare degli appetiti, che la posseggono, avverandosi in una cotal Anima eziandio qui tra noi ciò, che significa l' Apocalisse con queste parole: [2] *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Quanto s'ingrandì, e deliciosa vita menò, cioè i suoi appetiti compiacque, fategli altrettanto provare di tormento e di cordoglio. Così per quella maniera che cruciato viene, chi cade fra le mani de' suoi nemici, è tormentata e tribolata quell' Anima, che si lascia dagli appetiti guidare. Della qual cosa una figura abbiamo nel forte Sansone, che dianzi tanto libero non solo essendo, ma giudice ancora d'Israello, caduto poi in potere de' suoi nemici, lo spogliarono di sua fortezza, gli cacciarono gli occhi di testa, e lo legarono a macinare in un mulino, dove lo fecero molto tristo e dolente. Lo stesso accade a quell'Anima, in cui questi nemici appetiti vivono e signoreggiano, poichè la prima cosa, che fanno, si è indebolirla, ed accecarla, come appresso diremo [3], indi la molestano e tormentano, legandola alla macina della concupiscenza co' lacci de' suoi stessi appetiti. Per la qual cosa avendo Iddio compassione di costoro, che con tanto travaglio e costo proprio attendono a cavarsi la sete e la fame dell'appetito nelle creature, dice ad essi per Isaia: [4] *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argentum, properate, emite, & comedite: venite, emite absque argento, & absque ulla commutatione vinum, & lac. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem vestrum non in saturitate? Audite audientes me, & comedite bonum, & delectabitur in crassitudine anima vestra.* O voi tutti, che siete assetati, cioè di desiderio, accorrete alle acque; e voi, cui manca l'argento della propria volontà, affrettatevi, comperate da me, e mangiate: venite, e comperate da me vino e latte, che significa la pace e la dolcezza spirituale senza argento di propria volontà, e senza darmi per questo cambio alcuno di travagli, come date per i vostri appetiti. Perchè spendete l' argento della vostra propria volontà in ciò, che non è pane, vale a dire, che non è spirito divino, e impiegate il travaglio de' vostri appetiti in quelle cose, che non vi ponno saziare? Ascoltatemi attentamente, e vi ciberete di qnel bene, che desiderate, e si rallegrerà l' Anima vostra nell'abbondanza. Questo passare all' abbon-

[1] *Judic.* 16. 16. [2] *Apoc.* 18. 7. [3] *c.* 8. *n.* 16. [4] *Isaiæ* 51. 1.

danza significa allontanarsi da tutti i gusti delle creature, perchè la creatura tormenta, e lo spirito di Dio ricrea. Al che egli ci chiama per S. Matteo dicendo: [1] *Venite ad me omnes, qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos*. O voi tutti, che tormentati siete, ed afflitti, ed oppressi dal grave peso de' vostri pensieri ed appetiti, liberatevi da essi, e venite a me, che vi ricreerò, sicchè troverete per l'Anima quel riposo, che vi vien tolto dai vostri appetiti, i quali al dir di Davidde sono una soma pesante: [2] *Sicut onus grave gravatę sunt super me*.

CAPITOLO VIII.

Come gli appetiti offuscano l'Anima, e si prova con similitudini ed autorità della Sagra Scrittura.

15. Il terzo danno, che apportano all'Anima gli appetiti, consiste nell'offuscarla ed accecarla. Perchè siccome i vapori rendono l'aria oscura, e non lasciano risplendere il Sole; ovvero siccome lo specchio appannato non può chiaramente in se ricevere il volto; o per quel modo che nell'acqua limaciosa non si ravvisa bene la faccia di colui, che guardasi in essa: non diversamente l'Anima dagli appetiti presa ha l'intelletto ottenebrato, e non lascia luogo, onde il Sole della ragione naturale, nè della sapienza soprannaturale di Dio l'investano, e l'illustrino di chiarezza. Quindi il reale Profeta Davidde, a questo proposito favellando, dice: [3] *Comprehenderunt me iniquitates meæ, & non potui, ut viderem*. Le mie iniquità di tal maniera mi an preso, che non mi lasciarono la facoltà di vedere. Al tempo stesso poi, che l'Anima resta nell'intendimento offuscata, e anneghittisce nella la volontà, se le irrigidisce la memoria, e delle sue dovute operazioni l'ordine guasta. Conciosiachè dipendendo queste potenze dall'intelletto nell'operare, se questo è impedito, chiaro sta, che ne saranno esse pure disordinate e turbate. Al qual effetto dice il Profeta Davidde: [4] *Anima mea turbata est valde*. L'Anima mia è molto turbata: il che vale lo stesso, quanto dire, nelle sue potenze confusa. Perciocchè, siccome di sopra abbiam detto, nè l'intelletto è capace di ricevere l'illustrazione della Sapienza di Dio, in quel modo che non è capace l'aere tenebroso d'accogliere quella del Sole: nè la volontà è disposta ad abbracciare in se Dio con puro amore; come non è disposto lo specchio di vapori ingombro a rappresentar chiaramente il volto, che ha dinanzi. Non lo è neppur valevole la memoria, dalle tenebre dell'appetito oscurata, ad informarsi con chiarezza dell'immagine di Dio: in quella guisa che parimente non può l'acqua torbida mostrar chiaro il viso di chi si mira dentro di essa.

16. E' accecata del pari ed oscurata l'Anima dall'appetito, perchè

[1] *Matt.* 12. 28. [2] *Ps.* 37. 4. [3] *Ps.* 39. 13. [4] *Ps.* 6. 4.

chè l'appetito, in quanto tale è cieco, non riguardando in se stesso a ragione, la qual ragione è quella, che sempre drittamente guida ed incammina l'Anima nelle sue operazioni. Quindi è, che qualunque volta l'Anima è dai suoi appetiti guidata, s'acceca; e ciò viene ad essere lo stesso, come il farsi condurre un veggente da chi non vede, e come se fossero entrambi ciechi. Dal che ne segue per l'appunto lo stesso, che dice nostro Signore in San Matteo: [1] *Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*. Se un cieco ad un altro cieco serve di guida, ambedue cadono in qualche fossa. Poco giovano gli occhj alla farfaletta, perchè il desiderio della bellezza della luce anche dentro un gran fuoco abbagliata la porta. Così possiam dire, che chi dell'appetito si pasce, rimane abbarbagliato alla guisa del pesce, a cui la luce stessa serve di tenebre, perchè non vegga i danni, che gli apprestano i pescatori. Il che dà molto bene ad intendere Davidde, di questi tali dicendo: [2] *Super cecidit ignis, & non viderunt Solem*. Cadette sopra di loro il fuoco, e non più videro il Sole. Poichè l'appetito è come il fuoco, che col suo calore riscalda, e con la sua luce abbaglia. Lo stesso fa l'appetito nell'Anima, accendendo la concupiscenza, ed abbagliando l'intelletto, di maniera che non possa veder la sua luce. La cagione poi dell'abbagliamento è questa, che ponendosi dinanzi agli occhj un altro lume diverso, la virtù visiva si lascia da questo, che s'interpone, allettare, e non vede l'altro. Ora siccome l'appetito si mette in quel tempo tanto da presso all'Anima, e tanto sugli occhj, così inciampa ella in questa prima luce, ed in essa compiacendosi; non le lascia vedere del chiaro conoscimento la luce, nè la vedrà mai, finchè non si levi di mezzo l'abbagliamento dell'appetito. Laonde è da piagnere grandemente l'ignoranza di alcuni, che si aggravano d'indiscrete penitenze, e d'altri molti disordinati esercizj, intendo però di propria volontà; mettendo in essi la lor confidenza; e pensando, che questi soli senza la mortificazione de' loro appetiti nell'altre cose siano mezzi sufficienti per arrivare alla unione della divina Sapienza; il che non avviene, se diligentemente non proccurano essi di annegare questi loro appetiti. Che se avessero costoro la diligenza d'impiegare in ciò la metà almeno di quella fatica, approfitterebbero più in un mese, che con tutti gli altri esercizj in molti anni. Imperciocchè, siccome è necessario, che la terra sia coltivata, acciocchè renda frutto, e senza lavoro non produce, che sole erbe cattive; così è necessaria la mortificazione degli appetiti per lo profitto dell'Anima: senza la quale ardisco dire, che intorno l'avanzare nella perfezione, e nella cognizione di Dio, e di se stessa non gioverà mai quanto è per fare, più di quel, che gioverebbe

[1] *Matth.* 15. 14. [2] *Psalm.* 57. 9.

la sementa, che si spargesse in terreno non lavorato. Quindi non si dilegueranno le tenebre, nè si toglierà la rozzezza dell'Anima, finchè non si estinguano gli appetiti; i quali sono, come le cateratte, o i bruscoli dell'occhio, che impediscono la vista, finchè non si traggono. Così manifestamente scorgendo Davidde la cecità di costoro, e quanto per colpa de'loro appetiti abbiano le Anime impedite dal vedere la chiarezza della verità, e quanto Dio si offenda di loro, dice favellando con essi: [1] *Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos*. Cioè a dire: Prima che le vostre spine, che sono i vostri appetiti, induriscano e crescano, facendosi di tenere spine un folto prunaio, e impedendo la vista di Dio; siccome ai viventi bene spesso il filo della vita a mezzo corso si taglia, così per impeto della sua colera lo stesso Dio gl' inghiottirà. Perciocchè coloro, che serbano vivi nell'Anima gli appetiti, sicchè impediscano il conoscimento di Dio, saranno dall' ira sua assorbiti, o nell'altra vita purgandoli colla pena del Purgatorio, o nella presente con afflizioni e travagli, che loro manda per istaccarli dagli appetiti, o colla mortificazione degli stessi appetiti; acciocchè in tal maniera si levi di mezzo la loro falsa luce, che posta fra Dio e noi ci abbagliava, e di conoscerlo ne impediva; e rischiarandosi la vista dell' intelletto, si ripari il guasto, ch'essi avevano in noi lasciato. O se sapessero gli uomini, quanto bene di luce divina lor toglie questa cecità, dagli appetiti e dalle affezioni cagionata, e in quanti mali e danni di giorno in giorno li fa andar cadendo, fin a tanto che non sono mortificati! Imperciocchè non è da fidarsi del buon intelletto, nè di altri doni, che abbiano da Dio rivevuti: considerando, che se abbiamo per essi qualche affezione o appetito, da questi si lascierà accecare, ed offuscare, ed in peggio a poco a poco cadere. Chi avrebbe per verità detto, che un uomo in sapienza sì consumato, e dei doni di Dio ripieno, qual era Salomone, [2] avesse a dare in tanta cecità, e languidezza di volontà, che sendo già vecchio, erigesse Altari a tanti Idoli, e gli adorasse? E pure ad indurvelo bastò solamente l'affezione, che portava alle sue donne, e il non prendersi cura d'annegare gli appetiti e i diletti del suo cuore: dicendo egli medesimo di se nell'Ecclesiaste, che non gli disdisse cosa alcuna di quanto gli chiese: [3] *Omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis, nec prohibui cor meum, quin omni voluptate frueretur*. E questo gittarsi in preda de' suoi appetiti tanto ha potuto, che quantunque sia vero, che da principio egli fosse circospetto; tuttavia per non averli annegati, andarono a poco a poco accecandolo, ed offuscandogli la mente, fino a spegnere in lui la gran luce di sapienza, che Dio gli ave-

[1] *Psal.* 57. 10. [2] 3. *Reg.* 11. 4. [3] *Eccl.* 2. 10.

veva data, e fino a far sì, che voltasse a questo in vecchiezza le spalle. Che se tanto poterono in sì grand'uomo, il quale a tal segno comprendeva la distanza che passa tra il bene e il male: che non potranno mai contro la nostra poca capacità gli appetiti non mortificati, poichè, come disse il Signore al Profeta Giona de' Niniviti: [1] *Qui nesciunt quid sit inter dexteram & sinistram suam*, non sappiamo qual differenza vi sia fra la nostra destra e la sinistra; ma ad ogni passo giudichiamo il male per bene, ed il bene per male; essendo questa una delle nostre proprietà. Ora che fia, se alle nostre tenebre naturali vi si aggiunga l'appetito? Lo stesso al certo ne seguirà, che scrisse Isaia, lamentandosi, e favellando di coloro, che amano di seguire cotali appetiti: [2] *Palpavimus, sicut caeci, parietem, & quasi absque oculis attrectavimus; impegimus meridie, quasi in tenebris*. Abbiamo alla guisa de' ciechi palpato intorno alle pareti, e come se fossimo senz'occhj, siamo andati brancicando, e tant'oltre arrivò la nostra cecità, che di mezzo giorno, quasi al buio, urtassimo nell'andare. Imperciocchè questo ha di proprio l'uomo dall'appetito accecato, che posto nel mezzo della verità, e di ciò che conviene, non se ne avvede più, che se in oscure tenebre fosse involto.

CAPITOLO IX.

Come gli appetiti sozzano l'Anima, e provasi con similitudini, e autorità della sacra Scrittura.

17. Il quarto danno, che all'Anima apportano gli appetiti, si è di sozzarla e macchiarla, come ne insegna l'Ecclesiastico, dicendo: [3] *Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea*. Chi toccherà la pece, ne resterà macchiato. Ed allora tocca uno la pece, quando in qualche creatura l'appetito soddisfa della sua volontà. Nella quale autorità è da osservarsi, che paragona il savio le creature alla pece; perchè maggior diversità vi corre fra l'eccellenza, a cui può giugnere un'Anima, e tutto il migliore delle creature; che non vi è fra il chiaro diamante, o il fino oro, e la pece. Quindi siccome se si ponesse l'oro, o il diamante sulla pece calda, ne resterebbe lordo, e di essa intriso, in quanto che dal calore è liquefatta; non altrimenti l'Anima mediante il calore dell'appetito, che ha verso qualche creatura, ne attrae di essa l'immondizia e la macchia. Maggior pure differenza si trova fra l'Anima, e le altre creature corporali, che non è fra un chiarissimo liquore, e lo schifosissimo fango. Laonde siccome intorbiderebbesi quel liquore, se col fango lo mescolassero; della medesima maniera s'imbratta l'Anima, che alla creatura per affetto si attacca, facendosi in tal guisa simile ad es-

sa

[1] Jona 4. 11. [2] Isaia 59. 10. [3] Eccl. 13. 1.

sa. In oltre allo stesso modo, che resterebbero impressi i tratti di fuligine su d' un viso molto bello e perfetto; così gli appetiti disordinati bruttano e insuccidano l'Anima da essi posseduta, comecchè sia ella in se medesima una bellissima, e compiuta immagine di Dio. Per la qual cosa piagnendo Geremia la corruzione di laidezza, che questi disordinati affetti cagionano all'Anima, racconta prima la di lei bellezza, ed appresso la deformità. [1] *Candidiores Nazaræi ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, sapphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum, & non sunt cogniti in plateis.* I suoi capelli, (intendonsi quei dell'Anima) sono più singolari in bianchezza, che non è la neve, e più risplendenti del latte, e più dell'avorio antico vermigli, e del zaffiro più belli. E pure la faccia loro si è più de' carboni annerita, e non si riconoscono più nelle piazze. Per i capelli intendiamo quì gli affetti, ed i pensieri dell'Anima, i quali contenendosi in ciò, a che Iddio gli ha ordinati, cioè a se stesso, sono della neve più bianchi, del latte più chiari, e del vecchio avorio più rubicondi, e del zaffiro più belli. Le quali quattro cose abbracciano ogni sorte di bellezza e di eccellenza, che in qualunque creatura corporale si trovi, sopra di cui s'innalza l'Anima, e le sue operazioni, che sono i Nazarei, o sia i sopraddetti capelli. Ma questi poi disordinati essendo, ed in ciò, a che non gli destinò il Signore, impiegati, cioè nelle creature, dice Geremia, che la faccia di quest' Anima diviene e rimane degli stessi carboni più nera: poichè tutto questo male, e di più ancora, nella bellezza dell'Anima producono gli appetiti disordinati. Il che è tanto vero, che se avessimo di proposito a favellare della brutta e sozza figura, a cui ponno ridurre l'Anima gli appetiti, non si troverebbe cosa, più di ragnatelli, e d'altri insetti piena, che non è questa, nè sordidezza alcuna, a cui poterla paragonare. Conciosiachè, quantunque sia vero, che l'Anima disordinata, quanto alla sua naturale sostanza resta sì perfetta, come Dio la creò; però quanto all'essere ragionevole, diventa laida, succida, ed oscura, con tutti que' mali in somma si trova, che qui si van recitando, e di più ancora: a tal segno che un solo appetito sregolato, come in avanti diremo, [2] sebbene in materia di peccato mortale non sia, imbratta e macchia l'Anima, e la rende indisposta a poter convenire in perfetta unione con Dio, finchè non si purghi da esso. Ora qual sarà la bruttezza di un'Anima, che nelle sue proprie passioni è del tutto sregolata, e in potere de suoi appetiti? Quanto mai sarà questa dalla purità del Signore lontana! Non si può spiegare a parole, nè coll'intelletto capire, quante sorti d'immondizia porta nell'Anima la varietà degli appetiti. Che se dire e dare ad intendere si potesse, sarebbe una cosa di stupore, e di mol-

[1] *Thren.* 4. 7. 28. [2] *nel cap.* 11. *n.* 19.

molta compassione ancora il vedere, come ciascun appetito, secondo la sua qualità ed intensione, e ciascuno alla propria maniera, fa nell'Anima il suo sfregio, e vi lascia qualche posatura d'immondizia, e di sucidume. Imperciocchè siccome l'Anima del giusto in una sola perfezione, che si è la rettitudine dell'Anima, possiede innumerabili ricchissimi doni, e molte bellissime virtù, ognuna graziosa, e diversa secondo la moltitudine e diversità degli affetti amorosi, che ha verso Dio esercitati; non altrimenti l'Anima disordinata secondo la varietà degli appetiti, che nodrisce verso le creature, contiene in se tal misera varietà di sporcizie e di bassezze, quale in essa i sopraddetti appetiti l'imprimono. Questa varietà d'immondizie si trova acconciamente in Ezechiello [1] rappresentata, dove scrivesi, che mostrò Dio a questo Profetta nell'interno del Tempio dipinte intorno le pareti tutte le somiglianze de' vermicelli, che vanno strascicando per terra, e quivi pure tutta l'abominazione degli animali immondi: *Et ingressus vidi, & ecce omnis similitudo reptilium, & animalium, abominatio, & universa Idola domus Israel depicta erant in pariete in circuitu per totum*. Allora poi disse Dio ad Ezechiello: Figliuolo dell'uomo, non hai tu veduto le abbominazioni, che fanno costoro, ciascuno nel ritiro nascoso del suo stanzino? Indi gli comandò il Signore, che passasse più addentro, e ci vedrebbe maggiori abbominazioni. Dice in fatti il Profeta, che ci trovò quivi molte donne assise, e piagnenti Adone il Dio degli amori [2]: *Et ecce ibi mulieres sedebant, plangentes Adonidem*. Comandandogli in seguito Iddio d'entrare più avanti, perchè ci vedrebbe scelleratezze ancora più gravi, soggiugne, che vide quivi venticinque vecchj colle spalle al Tempio rivolte [3]: *Et introduxit me in atrium domus Domini interius, & ecce in ostio Templi Domini inter vestibulum, & altare quasi vigintiquinque viri, dorsa habentes contra Templum Domini*. La varietà de' vermicelli, e degli animali immondi, che nella prima segreta stanza del Tempio eran dipinti, significa i pensieri e concetti, che forma l'intelletto delle belle cose della terra, e di tutte le creature, le quali essendo tanto alle sempiterne contrarie, insozzano il Tempio dell'Anima, e questa ingombra con esse il proprio intelletto, ch'è pur la sua prima stanza. Le donne, che stavano più addentro nella seconda camera, piagnendo il Dio Adone, sono gli appetiti, che anno il seggio loro nella volontà seconda potenza dell'Anima; i quali stanno come lagrimosi, in quanto che anelano a ciò, a che la volontà è affezionata, cioè agli animaletti, già nell'intelletto dipinti. Gli uomini poi, che la terza stanza abitavano, sono le immaginazioni, e le fantasie delle creature, che custodisce ed avvolge dentro di se la terza potenza dell'Anima, cioè la memoria. Delle quali si dice, che stan-

[1] *Ezech*. 8. 10. [2] *num*. 14. [3] *num*. 16.

ſtanno colle ſpalle al Tempio rivolte; perchè già, quando l'Anima per opera di queſte potenze abbracciò compiutamente e perfettamente qualche coſa della terra, ben ſi può dire, che ha dato le ſpalle al Tempio di Dio, che ſi è la retta ragione dell'Anima, la quale non ammette in ſe coſa di creatura, che a Dio ſi opponga. Ma per intendere qualche parte di queſto diſdicevole diſordine dell'Anima per rapporto ai ſuoi appetiti, baſti per ora quanto s'è detto. Perciocchè ſe aveſſimo da diſcorrere in particolare dell'impedimento, che mettono a queſta unione nell'Anima tante ſorti d'imperfezioni, e ciò, che vi fanno i peccati veniali; il che viene ad eſſere aſſai più di quel, che vi fanno le imperfezioni, e la loro notabile varietà; e ſimilmente la ſchifezza, che cagionano gli appetiti in materia di peccato mortale (in cui la totale bruttura dell'Anima conſiſte), e le molte varie ſue claſſi, ſarebbe un non mai finire. Quel ſolo che dico, e fa al noſtro propoſito, ſi è, che qualſivoglia appetito, quantunque ſia della più minima imperfezione, offuſca ed impediſce la perfetta unione dell'Anima con Dio.

CAPITOLO X.

Come gli appetiti intiepidiſcono, e rendono l'Anima fiacca nella virtù. Il che provaſi con ſimilitudini, e autorità della ſacra Scrittura.

19. La quinta coſa, in che danneggiano l'Anima gli appetiti, ſi è intiepidirla, e renderla fiacca, onde non abbia forza di ſeguire la virtù, e in eſſa perſeverare. Conciosiachè per la ſteſſa cagione, che la forza dell'appetito, ſe ſi divide, reſta meno vigoroſa, di quello che ſe in una ſola coſa ſi ſpiegaſſe tutta; e quanto in più coſe ſi diffonde, tanto meno ha di vigore per ciaſcheduna: il perchè dicono i Filoſofi, eſſere la virtù unita più forte di ſe ſteſſa diviſa; perciò è coſa evidente, che ſe l'appetito della volontà ſi ſparge in altri oggetti fuori della virtù, ha da reſtar più fiacco per la ſteſſa virtù. Così l'Anima, che ha la volontà in bagatelle diviſa, sì raſſomiglia all'acqua, che avendo per dove ſpargerſi al baſſo, non ſale all'alto, e quindi non è di veruna utilità. Per queſto motivo il Patriarca Giacobbe paragonò il ſuo figliuolo Rubenno all'acqua ſparſa, perchè in un certo peccato aveva laſciate le redini ai ſuoi appetiti, dicendo. [1] *Effuſus es ſicut aqua, non creſcas*. Tì ſei, a guiſa d'acqua diſperſo, e perciò non creſcerai: Come ſe aveſſe detto: Perchè ti diſ-

[1] *Gen.* 49. 4.

diffondi a modo d'acqua ne' tuoi appetiti, non crescerai in virtù, E siccome l'acqua calda, se non è coperta, perde facilmente il calore, e le spezie aromatiche scoperte vanno dell'odore scemando la fragranza e la forza: alla stessa maniera l'Anima nel solo affetto di Dio non raccolta, perde il calore e il vigore nella virtù. Il che penetrando a fondo Davidde, al Signore parlò: [1] *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Io custodirò la mia fortezza per te, vale a dire, raccogliendo in te solo de' miei affetti la forza. Infiacchiscono pure la virtù dell'Anima gli Appetiti, perchè sono in essa, quasi virgulti e germogli, che nascono intorno all'albero, e gli tolgono la virtù, onde non metta tanta abbondanza di frutti. Di queste Anime dice il Signore: [2] *Væ autem prægnantibus, & nutrientibus in illis diebus*. Guai a coloro, che di que' giorni si troveranno gravide, e allatteranno. Per la qual gravidanza ed allevamento intende gli appetiti, i quali se non si troncano, andranno sempre più togliendo all' Anima di virtù, e come i germogli dell' albero, in detrimento di lei, cresceranno. Per la qual cosa nostro Signore ne consiglia, dicendo: [3] *Sint lumbi vestri præcincti*. Portate cinti i vostri lombi, che qui significano gli appetiti. Questi sono parimente, come le sanguisughe, che vanno il sangue delle vene succhiando, poichè per tali le chiamò il saggio dicendo: [4] *Sanguisugæ duæ sunt filiæ dicentes: Affer, affer*. Ha per figliuole due sanguisughe, che van dicendo: Dammi, dammi; e per esse intendonsi gli appetiti. Donde si vede, che gli appetiti non fanno all'Anima bene alcuno, anzi le tolgono quel, che ha, e non mortificandoli, non cessano, finchè non fanno in essa ciò, che dicesi fare colla lor madre i figliuolini della vipera, i quali, mentre van crescendo nel ventre, ne rodono le viscere, e l'uccidono, a costo di essa restando vivi. Così gli appetiti non mortificati arrivano a tanto, che uccidono l'Anima rispetto a Dio, ed essi soli vivono in lei, perchè non fu la prima ella a farli morire. Perciò dice l'Ecclesiastico: [5] *Aufer a me ventris concupiscentias*. Quantunque però non arrivassero a tanto, è cosa di compassione il considerare, come trattano l'Anima gli appetiti, che in essa vivono; e quanto fastidiosa divenga a se stessa, e quanto arida col prossimo, e quanto grave e pigra per le cose di Dio. Imperciocchè non avvi umor cattivo, che ad un infermo rechi tanta gravezza e peso per camminare, nè lo renda tanto di mangiare svogliato, quanto l' appetito delle creature rende l'Anima languida e trista nel seguir la virtù. E così ordinariamente la cagione, perchè molte Anime non usano diligenza, nè si sentono desiderio alcuno d'esercitar le virtù, si è, perchè nutriscono appetiti ed affetti non puri, nè in Dio Signor nostro occupati.

[1] *Ps.* 58. 10. [2] *Matt.* 24. 19. [3] *Lucæ* 12. 35. [4] *Prov.* 30. 15. [5] *Eccl.* 23. 6.

CAPITOLO XI.

Si prova, ch'è necessario per arrivare alla divina unione, che l'Anima di tutti gli appetiti, per quanto siano piccoli, si privi.

19. SEmbrami, che da molto tempo il Lettore desideri d'interrogarmi: Se sia necessario, per giugnere a questo alto stato di perfezione, che l'abbia preceduta una totale mortificazione di tutti gli appetiti piccioli e grandi? ovvero se basterà mortificarne alcuni, e lasciare gli altri, almeno quelli, che paiono di poco momento? Perchè dura cosa sembra, e molto difficile, che possa l'Anima a tanta purezza e nudità pervenire, che per alcuna cosa non si riserbi nè volere, nè affetto. A questo primieramente si risponde, esser vero, che fra gli appetiti non sono tanto nocevoli gli uni, come gli altri, nè tutti, favellando de' volontarj, avviluppano l'Anima in grado eguale; poichè gli appetiti naturali poco o nulla impediscono all'Anima l'unione, quando loro non consente, nè passano i termini di primi moti. Io chiamo naturali, e di primo moto tutti quelli, ne' quali la volontà ragionevole nè prima, nè poi ebbe parte. Imperciocchè è impossibile in questa vita di svellerli, e del tutto mortificarli; e altronde questi non impediscono di maniera, che non si possa alla divina unione arrivare, sebbene non siano, come dico, pienamente mortificati; potendo bene la parte naturale averli, ed esser l'Anima secondo lo spirito ragionevole molto libera da essi. Poichè accaderà pur alle volte, che stia l'Anima in alta unione di quiete quanto alla volontà, e che attualmente durino questi appetiti nella parte sensitiva dell'uomo, non avendo in essi parte alcuna la superiore, che se ne sta in Orazione. Però di tutti gli altri appetiti volontarj, o siano in materia di peccati mortali, che sono li più gravi, o di peccati veniali, che sono i meno gravi, ovvero solamente siano circa le imperfezioni, che sono i minori, si dobbiamo di essi votare, e di tutti, per minimi che siano, è forza, che l'Anima si privi, se a questa totale unione vuol arrivare. La ragione si è, perchè lo stato di questa divina unione consiste, in che l'Anima secondo la volontà sia interamente nella volontà di Dio trasformata; di maniera che in tutto e per tutto ogni suo moto sia solamente volontà di Dio: questa essendo la cagione, per cui diciamo, in un tale stato di due volontà formarsene una sola, cioè della mia, e di quella di Dio, per modo che la volontà di lui è parimente dell'Anima la volontà. Ora se quest'Anima volesse qualche imperfezione, che Iddio non vuole, non sarebbe fatta la volontà di Dio, poichè l'Anima porrebbe la sua volontà in ciò, in cui egli non la ponesse. In appresso è manifesto, che affinchè l'Anima venga ad unirsi con Dio per amore e per volon-

ſontà, ha da privarſi primieramente d'ogni appetito di volontà, per minimo che ſia: cioè che non acconſenta colla volontà a veruna imperfezione avvertitamente e chiaramente, ed abbia potere e libertà per farlo nell'avvertirvi. Diſſi chiaramente, perchè ſenza avvertenza, o conoſcimento, o ſenza che ſia del tutto la coſa in ſua mano, caderà pur troppo in imperfezioni, e peccati veniali, e ne' ſopraddetti naturali appetiti: de' quali peccati non tanto volontarj ſta ſcritto, che il Giuſto caderà, ed alzeraſſi ſette volte al giorno: [1] *Septies enim cadet juſtus, & reſurget*. Ma parlando degli appetiti volontarj, ed affatto conoſciuti, comecchè appartengano a coſe minime, giuſta il detto di ſopra, qualſivoglia, che non ſi vinca, baſta per impedire coteſta unione. Dico però, che il tal abito non ſia mortificato; perchè alle volte neppur alcuni atti intorno coſe diverſe ſono di tanto danno, non eſſendo eſſi un abito determinato. Contuttociò deve giugnere a non avere nemmeno queſti, perchè ſimilmente eſſi da imperfezioni abituali procedono. Ma certi abiti di volontarie imperfezioni, in cui non finiſcono mai di ſuperarſi, non ſolo la divina unione, ma lo ſteſſo avanzare nella perfezione impediſcono. Queſte imperfezioni abituali ſono, per eſempio, la conſuetudine di parlar molto, un po di attaccamento a qualche coſa, che non mai ſi riſolve di voler vincere, come ſarebbe ad alcuna perſona, al veſtito, al libro, alla cella, a tal ſorte di vivanda, o ad altre converſazioni, ed a' piccioli guſti in voler compiacerſi delle coſe, e ſaperle, e udirle, ed altre ſomiglianti. Qualſivoglia di queſte imperfezioni, a cui l'Anima ſia legata, e abituata, è di tanto danno a poter creſcere, e andare avanti nella virtù; che ſe ogni giorno cadeſſe in altre molte imperfezioni, benchè foſſero più gravi, ma però dall'ordinario coſtume non procedeſſero di qualche cattiva proprietà, non le ſarebbe di tanto impedimento, di quanto le ſarà il vivere a qualche coſa affezionata. Perciocchè ſin a tanto che vi dura così, quantunque di coſa minima ſia affetto, non è poſſibile, che alla perfezione poſsa arrivare. In fatti la medeſima coſa è, che ſia un uccello a un filo ſottile, o groſso legato, perchè, quantunque ſia ſottile, ſtarà tuttavia ad eſso ſtretto, finchè per volarſene non lo rompa. E bensì vero, che il ſottile più agevolmente ſi ſpezza; contuttociò, per quanto la coſa ſia facile, ſe non la rompe, non volerà. Lo ſteſso avviene all'Anima, a qualche coſa attaccata, che per quante virtù poſſieda, alla libertà della divina unione non mai arriva; perchè l'appetito ed attaccamento dell'Anima ha la medeſima proprietà, che dicono aver la Remora per rapporto alla Nave, la quale un peſce molto piccolo eſſendo, ſe trova la via d'a[illegible]iccarſele, sì ferma la tiene, che non la

[1] *Prov. 24. 16.*

la lascia precedere nel cammino. Così muove a compassione il vedere certe Anime, a guisa d'una ricca nave, cariche di ricchezze, di opere buone, di esercizj spirituali, di virtù e grazie, che Dio loro fa; e pur vederle, che non avendo coraggio di finirla con qualche picciolo gusto, o attaccamento, o affezione, il che torna nello stesso, non mai ponno arrivare al porto della unione perfetta: quando poi ciò non consiste in altro più, che nello spiccare un buon volo, e terminar di rompere quel filo di attaccamento, o togliere quella Remora d'appetito. Certamente è cosa da sentirsi molto, che abbia Iddio fatto loro spezzare altre più grosse funi di affetti, di peccati, e di vanità; e per non istaccarsi da una bambineria lasciata ad esse da Dio, acciocchè la vincessero per amor suo, e che non è più d'un filo, si trattengono dall'andar avanti, e dall'arrivare a un tanto bene. Il peggio si è, che per cagione di questo attaccamento non solo non avanzano, ma in materia di perfezione tornano indietro, perdendo qualche parte di ciò, che con tanto travaglio avevano guadagnato. Perciocchè già si sa, che in questo cammino spirituale il non andare avanti, vincendo, è un dar indietro, e il non andar acquistando si giudica perdere. Il che nostro Signore volle darci ad intendere, quando disse: Chi meco non raccoglie, disperde: [1] *Qui non congregat mecum, spargit*. Se non si mette studio in rimediare a qualsivoglia piccola crepatura d'un vaso, ciò basta, perchè vengasi a versare tutto il liquore, che vi sta dentro: siccome l'Ecclesiastico ne lo insegnò, dicendo: [2] *Qui spernit modica, paulatim decidet*. Chi non fa conto delle cose piccole, andrà a poco a poco nelle gravi cadendo; poichè al dire dello stesso, d'una sola scintilla si accresce il fuoco. Così una sola imperfezione è sufficiente a tirarne un'altra, e quella di nuove. E perciò quasi mai non si vedrà un'Anima negligente in superare qualche appetito, che non ne abbia molti altri, nati dalla medesima fiacchezza ed imperfezione di quello. Noi pure abbiamo veduto molte persone, alle quali faceva grazia il Signore di guidarle molto avanti ad un grande distaccamento e libertà, solo per aver cominciato ad accogliere in loro un piccolo attacco di affezione sotto colore di bene, e di conversazione, e di amicizia, andarsele da quel canto votando lo spirito, ed il gusto di Dio, e della santa ritiratezza, e cadere dalla letizia, e dalla stabilità degli esercizj spirituali, e non fermarsi fino a perdere il tutto: la qual cosa avvenne loro, perchè non fecero resistenza a quel principio di gusto e di appetito sensitivo, serbandosi in solitudine a Dio solo.

20. In questa strada per giugnere al termine è forza di sempre camminare, il che consiste in andar sempre levando, e non pascendo gli affetti, i quali se non si fini-

[1] *Matt*. 12. 30. [2] *Eccl*. 19. 1.

finisce di sradicare, non mai si finisce di arrivarvi. Perciocchè siccome il legno non si trasforma in fuoco, se alla sua disposizione un sol grado di calore vi manchi; così l' Anima non mai perfettamente in Dio si trasformerà, per una sola imperfezione, che abbia, come in appresso diremo nella notte della Fede. [1] Non ha l'Anima più d'una volontà; e se questa in alcuna cosa s' impiega ed imbarazza, non rimane libera, intera, sola, e pura, come si richiede per la divina trasformazione. Una figura di questo abbiamo nel libro de' Giudici, dove si dice, che andò l'Angelo del Signore ai figliuoli d'Israello, e disse loro, che poichè non avevano voluto disfarsi di quella nemica gente, ma piuttosto eransi con alcuni di essi confederati; perciò appunto risolveva di lasciar questi nel mezzo di loro, quali avversarj, che fossero ad essi occasione di caduta e di rovina: [2] *Quamobrem nolui delere eos a facie vestra, ut habeatis hostes, & Dii eorum sint vobis in ruinam*. Il che fa Dio giustamente con alcune Anime, poichè avendole dall' Egitto del mondo cavate, ed uccisi i giganti de' loro peccati, e distrutta la moltitudine de' lor nemici, cioè le occasioni, che avevano nel secolo, solo perchè in questa terra promessa della divina unione entrassero con più libertà; e poi vedendo, che tuttavia fanno amicizia ed alleanza colla minuta gente delle imperfezioni, non terminando mai di mortificarle, e vivendo con trascuraggine e lentezza; sua Maestà se ne sdegna, e gli lascia ne' loro appetiti andar cadendo di male in peggio.

21. Nel libro parimente di Giosuè abbiamo del già detto una figura, [3] allorchè nel tempo, in cui stava egli per possedere la terra di promissione, gli comandò Iddio, che nella Città di Gerico di modo tale distruggesse ogni cosa, che non ve ne lasciasse alcuna viva, dall' uomo fino alla donna, dai fanciulli fino ai vecchj, e lo stesso di tutti gli animali facesse; e che di tutte le spoglie nulla pigliassero, nè desiderassero. Acciocchè intendiamo, che per entrare in questa divina unione, è necessario, che muoia qualunque cosa vive nell' Anima, sia poca o molta, piccola o grande; ed essa deve restarsene senza desiderio di tutto ciò, e tanto staccata, come se non fosse ella per esso, nè esso per lei. Il medesimo c'insegna S. Paolo, scrivendo ai Corinti con queste parole, [4] *Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est: reliquum est, ut qui habent uxores, tanquam non habentes sint; & qui flent, tanquam non flentes; & qui gaudent, tanquam non gaudentes; & qui emunt, tanquam non possidentes; & qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur*. Quello per tanto che vi dico, fratelli, si è, che il tempo è breve: e perciò non ci resta, nè ci conviene altro, se non che gli ammogliati si stiano, come se non lo fossero, e i lagrimosi, come se non piagnessero, e gli allegri, come

[1] *l.* 2. *Sal. c.* 5. *n.* 39. [2] *Jud.* 2. 3. [3] *Josue* 6. 21. [4] 1. *ad Cor.* 7. 29.

me se non godessero, e i compratori, come se non possedessero, e coloro, che fan uso di questo mondo, come se non ne usassero. Le quali cose dice l' Apostolo per ammaestrarci, quanto per andare a Dio ne convenga aver l' Anima distaccata.

CAPITOLO XII.

Si risponde all' altra dimanda, dichiarando, quali siano gli appetiti, che bastano a cagionare nell' Anima i danni già detti.

22. POtressimo distenderfi molto in questa materia della notte del senso secondo il molto, che si presenta da dire intorno i danni, recati dagli appetiti non solo nelle sopraddette maniere, ma in altre molte. Però il fin qui detto basta, per quanto al nostro proposito appartiene, sembrandomi, che siasi chiaramente spiegato, perchè si chiami notte la mortificazione di essi, e quanto sia necessario entrare in questa notte per incamminarsi a Dio. Quel solo, che si offerisce, prima che trattiamo del modo d' entrarci per conclusione di questa parte, si è un dubbio, che sopra le dette cose potrebbe nascere al Lettore. In primo luogo se basti qualsivoglia appetito ad operare e produrre nell' Anima i due già spiegati mali, positivo, e privativo? In secondo, se sia sufficiente qualunque appetito, per minimo che sia, e di qual si voglia specie ad apportare tutti uniti questi cinque danni? Ovvero se uno ne cagiona alcuni, e gli altri un altro; se parte di essi tormentano, parte stancano, e parte offuscano ec. A questo dubbio rispondendo, dico primieramente, che se favelliamo del danno privativo, che consiste in privar l' Anima di Dio, gli appetiti soli volontarj, che versano in materia di peccato mortale, possono, e fanno questo; poichè tolgon essi nella presente vita all' Anima la grazia, e nell' altra la gloria, cioè il possedimento di Dio. Al secondo dico, che sì questi, che sono in cose di peccato mortale, come i volontarj, ad oggetti di colpe veniali spettanti, e gli altri, che appartengono alle imperfezioni, ciascheduno di essi è valevole a cagionare nell' Anima tutti questi danni positivi; li quali, comecchè in certo modo siano privativi, noi li chiamiamo qui positivi, perchè alla conversione dell' Anima verso la creatura corrispondono, siccome il privativo all' aversione da Dio corrisponde. Vi corre però questa differenza, che gli appetiti di peccato mortale inferiscono una totale cecità, e pena, e bruttura, e fiacchezza &c. Ma gli altri intorno il peccato veniale, o imperfezione conosciuta non producono questi mali nello stesso pieno e consumato grado; poichè non privano della grazia, colla quale privazione si accoppia l' incorrerli tutti, essendo la morte di essa la vita loro; con tutto ciò parte di questi mali cagionano anche i sopraddetti, quantunque in grado rimesso, a proporzione della tiepi-

pidezza e lentezza, che producono nell'Anima, di maniera che * quell'appetito, che più l'intiepidirà, maggiore tormento, e cecità, e difetto di purezza deve recarle. Si deve per altro notare, che sebbene ciascun appetito è cagione di tutti questi mali, da noi chiamati qui positivi, ve n'ha però di quelli, che principalmente e direttamente ne apportano alcuni, ed altri altri, il restante poi cagionando per conseguenza. Perchè quantunque sia vero, che un appetito sensuale induce tutti questi mali; contuttociò principalmente e propriamente insozza l'Anima, e il corpo. E comecchè un appetito di avarizia tutti pure seco li porti; nondimeno principalmente e direttamente genera afflizione. E sebbene un appetito di vanagloria li cagiona nè più nè meno tutti, l'effetto però, che in primo luogo, e direttamente ne segue, sono le tenebre e la cecità. E finalmente ancorchè ad un appetito di gola vengano tutti di seguito, viene per principale la tiepidità nella virtù, e lo stesso dite degli altri. La cagione poi, perchè qualsivoglia atto di volontario appetito produca nell'Anima tutti uniti questi effetti, nasce dalla contrarietà, che direttamente esso ha cogli atti delle virtù, che nell'Anima gli effetti opposti producono. Perciocchè siccome un atto di virtù genera e crea in essa soavità insieme, e pace, e consolazione, e luce, e purità, e fortezza; non diversamente un appetito disordinato cagiona tormento, e affanno, e lassitudine, e cecità, e fiacchezza. Le virtù crescono coll'esercitarne una sola, ed alla loro maniera i vizj pure, e gli effetti da essi nell'Anima prodotti, crescono al crescere di un solo: e quantunque tutti questi mali non si scuoprono al tempo, in cui soddisfasi l'appetito, perchè il piacere di esso allora non lo permette; in appresso però ben si provano i mali da lui lasciati. Imperciocchè l'appetito, quando si compiace, è dolce, e sembra buono; ma dopo si fa sentire il suo amaro effetto: il che potrà ben giudicare, chi da loro si lascia condurre. Ancorchè io sappia molto bene esservi alcuni, di già tanto ciechi ed insensibili, che non se ne avveggono; perchè siccome non s'incamminano sulla strada di Dio, non finiscono di vedere ciò, che loro glielo impedisce.

23. Degli altri appetiti naturali, che volontarj non sono, e de' pensieri, che non oltrepassano la qualità di primi moti, e delle altre tentazioni non secondate io non ne tratto in questo luogo; perchè veruno de' sopraddetti mali nell'Anima non cagionano. Che sebbene alla persona, per cui trascorrono, facciano parere, che la passione e turbazione, in essa allora sollevate, l'insozzino ed accechino, non è così; anzi all'opposto con tale occasione le apportano più d'un profitto. Perchè mentre loro resiste, acquisto fa di fortezza, di purità, di luce, di consolazione, e di molti altri beni: secondo che disse nostro Signore

a S.

a S. Paolo: [1] *Virtus in infirmitate perficitur*. Che la virtù nella debolezza si perfeziona. Ma gli appetiti volontarj cagionano tutti i sopraddetti mali, e molti di più ancora. E perciò il principale pensiero de' Maestri Spirituali si è, di mortificare i loro discepoli in qualsivoglia appetito, votandoli di quanto bramavano, acciocchè da tanta miseria rimangano liberati.

CAPITOLO XIII.

Della maniera, onde l' Anima per via di Fede deve entrare in questa notte del senso.

24. Ci resta ora di dare alcuni avvertimenti per potere aver l' ingresso in questa notte del senso. Intorno a che è da sapersi, che l' Anima ordinariamente entra in questa notte sensitiva in due maniere. L' una è attiva, e l' altra passiva. L' attiva consiste in tutto ciò, che l' Anima può fare, e fa dal canto suo per entrarvi, aiutata però dalla grazia, di cui or ora negli avvisi seguenti tratteremo. Passiva notte si dice, quando l' Anima non fa nulla, come da se, o per sua industria; ma Dio con più particolari aiuti opera in essa, che se ne sta frattanto a guisa di paziente, con libertà però dandovi l' assenso. Di questa parleremo nella notte oscura, [2] trattando de' principianti. E perchè ivi col favor divino avremo da dare a questi tali molti ricordi secondo le molte imperfezioni, che sogliono commettere in questo cammino, non sarò qui diffuso in darne molti; oltre di che il darli non è proprio di questo luogo, poichè al presente ragioneremo solo delle cagioni, per cui si chiami notte questo passaggio, e quale sia ella, e di quante parti. Ma perchè sembrami, che riuscirebbe troppo scarsa, e di minor profitto la cosa, se non dessi ora qualche rimedio o avvertimento per esercitarsi in questa notte degli appetiti, ho voluto por qui la seguente breve maniera, e lo stesso farò nel fine di ciascheduna delle altre due parti o cagioni di questa notte, di cui appresso, mercè di Dio, son per trattare. [3]

25. Questi avvertimenti, che qui sotto per vincere gli appetiti si pongono, benchè siano brevi e pochi; nondimeno io penso, che altrettanto utili ed efficaci, quanto compendiosi saranno: di maniera che colui, il quale vorrà daddovero esercitarsi in essi, non ne avrà bisogno di verun altro, anzi che questi gli abbracciano tutti.

Per primo, abbia un ordinario pensiero ed affetto d' imitar Cristo in tutte le cose, conformandosi alla sua vita, la quale è duopo meditare per saper imitarla, e adoperarsi in ogni cosa, come si sarebbe egli medesimo adoperato.

Per secondo. Affinchè riesca bene in questo, rifiuti qualsivoglia piacere, che ai sensi presenterassi, quando non torni puramente in gloria ed onor di Dio; e se ne privi per

[1] 2. *ad Cor.* 12. 9. [2] *Nott. osc. l.* 1. *cap.* 9. *n.* 32. [3] *Salita lib.* 2. *cap.* 2. *n.* 34. *lib.* 3. *cap.* 15. *n.* 170.

per amore di Gesù Cristo, il quale vivendo, non ebbe, nè volle altro gusto, che la volontà eseguire del Padre, la quale da lui era chiamata il suo cibo. In luogo d'esempio, se all' Anima si offerirà il piacere di ascoltar cose, che in servigio di Dio non ridondano, non voglia compiacersene, nè udirle. E se le reca diletto il riguardar cose, che non la conducano maggiormente a Dio, rifiuti quel diletto, e non le guardi. E se in parlare, o in qualsivoglia altra cosa se le porge tale occasione, faccia lo stesso; il che in tutti i sensi nè più nè meno osservi, per quanto potrà dolcemente sfuggirlo; perchè non potendo, basterà, che non voglia in quelle cose trovar piacere, quantunque sotto i sensi gli passino. Nella qual maniera ha da proccurar di lasciare ben tosto i suoi sensi mortificati, e voti di quel piacere, come se fossero al buio; e con tale studio in breve tempo farà molto profitto.

26. Ora per reprimere, e rappacificare le quattro passioni naturali, che sono godimento, speranza, timore, e dolore, dalla di cui concordia e pacificazione ne vengogono questi, e tutti gli altri beni, quel che segue, è l'universal rimedio, cagione di gran merito, e di grandi virtù.

Proccuri sempre d'inclinare non al più facile, ma al più difficile.

Non al più saporito, ma al più insipido.

Non al più dilettevole, ma al disgustoso.

Non a ciò, che reca consolazione, ma piuttosto all'afflizione.

Non a ciò, che apporta quiete, ma alle cose travagliose.

Non al più, ma al meno.

Non al più sublime e prezioso, ma al più basso e dispregievole.

Non a desiderar qualche cosa, ma a non voler nulla.

Non ad andar cercando il migliore delle cose, ma il peggiore, e bramar di essere per Cristo totalmente nudo, voto, e povero di qualunque cosa trovasi nel mondo.

Ma conviene, che abbraccj queste opere di cuore, e proccuri di agevolar ad esse la volontà. Perchè quando con affetto l'eserciti, verrà molto presto, operando ordinatamente e discretamente, a trovare in loro gran diletto e consolazione.

Quando il fin qui detto sia con esattezza eseguito, basta per entrare nella notte sensitiva. Contuttocciò sovrabbondiamo in descrivere un'altra sorte d'esercizio, che insegna a rintuzzare da dovero l'appetito dell'onore, dal quale anno origine molti altri.

In primo luogo proccurerà di cooperare al suo dispregio, e bramerà, che gli altri pure lo facciano.

In secondo luogo studierà di parlare sprezzatamente di se, e s'ingegnerà, che gli altri pure ne parlino.

In terzo luogo metterà diligenza in pensare di se bassamente, e con disistima, desiderando, che gli altri in ciò lo secondino.

27. Per conclusione di questi ricordi, e di tali regole è duopo di metter qui i versi, che nella figu-

ra del Monte, posta sul principio di questo libro, sono descritti, i quali insegnano la via di salirlo, cioè d'arrivare all'alto della unione. Perciocchè quantunque sia vero, che il senso loro appelli eziandio allo stato spirituale ed interiore; nondimeno s'intende anche dello spirito d'imperfezione secondo il sensibile ed esterno, come si può vedere nelle due strade, che sono ai lati del sentiero di perfezione. In questo senso adunque, cioè per rapporto al sensibile, gl'intenderemo qui; e poi nella seconda parte di questa notte secondo lo stato spirituale si spiegheranno.

Dicono dunque così.

1. Per goderlo tutto, non volere aver gusto in cosa alcuna.
2. Per arrivare a intenderlo tutto, nulla di cosa alcuna voler sapere.
3. Per giugnere a possederlo tutto, niente di qualunque cosa voler possedere.
4. Per venire ad esserlo tutto, nulla voler essere di qualsivoglia cosa.
5. Per arrivare a ciò, che tu ora non godi, ai da andare per dove non ti piace.
6. Per giugnere a ciò, che tu ora non sai, devi passare per dove non sai.
7. Per venire a quel, che ora non possiedi, ai da ire per le cose, che non possiedi.
8. Per arrivare a ciò, che tu ora non sei, ti è forza d'incamminarti per quelle cose, che tu non sei.

Modo per non impedire il tutto.

1. Quando ti fermi in qualche cosa, lascia di affatto in essa lanciarti.
2. Perchè a fine di raggiugnere interamente il tutto, devi ogni altra cosa senza riserva annegare.
3. E quando tu venga ad aver tutto, ai da possederlo senza voler nulla.
4. Perchè se nel tutto qualche particolar cosa tu vuoi, non possiedi puramente in Dio il tuo tesoro.

In questa nudità trova lo spirito la sua quiete e pace; poichè non bramando nulla, niuna cosa lo molesta nel salire, o nello scendere l'opprime, siccome egli è posto nel centro della sua umiltà, ed al contrario quando si desidera qualche cosa, in questo medesimo si travaglia.

CAPITOLO XIV.

Nel quale si dichiara il secondo verso della sopraddetta stanza.

Da furie d'amor arsa, ond'io languia.

28. Giacchè spiegato abbiamo il primo verso di questa stanza, che tratta della notte sensitiva, dando ad intendere, che notte sia questa del senso, e perchè si chiami notte, ed avendo dimostrato eziandio la regola e il modo, che deve tenersi per entrare attivamente in essa; vien ora di seguito e per ordine, che si favelli del-

delle sue ammirabili proprietà, e de' suoi effetti, i quali si contengono ne' seguenti versi della mentovata stanza, che toccherò brevemente, siccome mi obbligai nel Proemio, per subito passare al secondo libro, che tratta dell'altra parte di questa notte, cioè della spirituale.

29. Dice dunque l'Anima, che *dalle furie d'amor infiammata* passò, ed uscì in questa oscura notte del senso ad unirsi col suo Diletto. Conciosiachè per vincere tutti gli appetiti, e rifiutare il piacere di tutte le cose, il di cui amore ed affetto suole infiammare a goderne la volontà; era necessaria altra maggior fiamma d'altro miglior amore, che si è quello del suo Sposo: acciocchè collocando il suo gusto, e la forza in lui, avesse poi valore e costanza per facilmente ributtare ed annegare tutti gli altri. E non solo faceva di mestieri, per vincere la forza degli appetiti sensitivi, che amasse il suo Sposo, ma che fosse d'amore infiammata, e ne sentisse le furie. Perciocchè accade, ed è così, che sia la sensualità con tanta veemenza d'appetito verso le sensibili cose mossa e tirata; che se la parte spirituale non è accesa con più forti desiderj delle cose allo spirito appartenenti, non potrà il naturale e sensibil giogo superare, nè in questa notte del senso aver l'ingresso; nè avrà coraggio di restarsene all'oscuro di tutte le cose, privandosi dell'appetito di tutte.

30. Ma quali e di quante sorti sieno le amorose furie ed ansietà, che provano le Anime su i principj di questa strada d'unione, e le diligenze, e i ritrovati, che usano per uscire dalla lor casa, ch'è la propria volontà, nella notte della mortificazione de' loro sensi, e quanto tali desiderj dello Sposo facciano loro sembrar facili, anzi dolci i travagli e pericoli di questa notte; non è proprio del presente luogo, nè si può con parole spiegare, perchè ella è cosa più da godersi, e considerarsi, che da mettere in carta; e perciò passeremo a dichiarare nel seguente Capitolo gli altri versi.

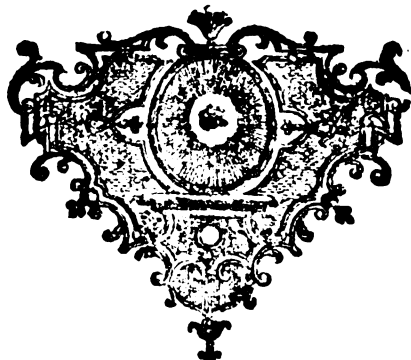
CAPITOLO XV.

In cui si spiegano gli altri versi della detta stanza.

O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

31. Piglia per metafora il misero stato della prigionia, dalla quale chi si libera, senza che glielo impedisca alcuno de' prigionieri, lo ha *per felice ventura*. Imperocchè l'Anima dopo il peccato di origine sta veramente in questo corpo mortale a modo di carcerata, essendo alle passioni, ed agli appetiti naturali soggetta: dall'assedio e dalla soggezione di cui tiene ella *per una sorte felice* essere uscita, senza che alcuno se ne sia avveduto, cioè senza che veruno d'essi l'impedisse, nè la ritenesse. Per la qual cosa le fu di giovamento l'esre uscita in una oscura notte, cioè nella privazione di tutti i gusti, e

mortificazione di qualsivoglia appetito, come abbiam detto. E questo: *Però che mia magion cheta dormia*: Vale a dire essendo la parte sensitiva, ch'è la casa di tutti gli appetiti, in riposo per la vittoria e sonnolenza di tutti loro. Perciocchè sino a tanto, che gli appetiti mediante la mortificazione non si addormentano alle cose sensibili, e la medesima sensualità non è rispetto ad essi mortificata di maniera, che non sia allo spirito più contraria; non passa l' Anima alla vera libertà per godere l'unione del suo Diletto.

Fine del Libro Primo.

LIBRO SECONDO
DELLA SALITA
DEL MONTE CARMELO,

In cui si tratta del prossimo mezzo per arrivare alla Unione con Dio, ch'è la Fede, e della seconda notte dello spirito, nella seconda stanza contenuta.

STANZA SECONDA.

Al buio, e ben sicura
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

CAPITOLO PRIMO.

Nel quale si spiega questa stanza.

32 CAnta l'Anima in questa stanza seconda la sorte felice, ch'ebbe nello spogliare lo spirito di tutte le imperfezioni spirituali, e degli appetiti di proprietà allo spirito appartenenti. Il che fu per lei una assai più grande ventura per la maggior difficoltà, che si prova nell'acchetare questa casa della parte spirituale, e nel poter entrare in questa interiore oscurità, che significa lo spoglio spirituale di tutte le cose tanto ai sensi, quanto allo spirito spettanti, appoggiandosi solamente alla viva Fede (della quale andrò io d'ordinario parlando, perchè tratto con persone, che alla perfezione sono avviate) e salendo per essa a Dio. Che perciò qui si chiama *scala*, e *ignota*, perchè tutti i gradi, e gli articoli, ond' ella è composta, sono segreti, e ad ogni senso ed intelletto nascosi. Così restasi ella all'oscuro senza lume alcuno naturale di senso o intendimento, uscendo da ogni confine di natura e di ragione per salire su questa divina scala della Fede, che sale e penetra fino a i profondi di Dio. Il perchè dice, che andava *in altri panni avvolta*, cioè *travestita*, perchè aveva l'abito, e il procedere naturale in divino cangiato, salendo per via di Fede. Quindi un tal abito insolito era cagione, che non fosse conosciuta, nè trattenuta dalle cose temporali, nè dalla ragione, nè dal demonio: non potendo alcuna di cotali cose apportarle danno, mentre in questa viva Fede cammina. Non ne segue però questo solo; ma va l'Anima tanto nascosa, coperta, e dagl'inganni del demonio lontana,

che

che veramente cammina, come qui pure lo dice, al buio, e *ad ogni guardo tolta*, vale a dire celata al demonio, a cui sta in luogo di folte tenebre la luce della Fede. Onde possiamo affermare, che l'Anima per essa avviata, cammina nascosa e coperta a Satanasso, come in avanti più chiaramente si dirà.[1] Per questa ragione si esprime, che uscì *al buio, e sicura*; perchè chi è tanto ben avventurato di poter camminare nella oscurità della Fede, pigliandola per iscorta, e uscendo da tutte le fantasie naturali, e ragioni spirituali, questi cammina molto sicuramente. Al qual proposito dice, che uscì pure in questa notte spirituale, *Nel sonno essendo sua magion sepolta*, cioè la parte ragionevole e spirituale, le di cui potenze naturali, e gl'impeti, e le smanie sensibili secondo lo spirito si tengono dall' Anima addormentate, quando alla unione di Dio perviene. Che perciò non dice in questo luogo d'essere uscita con ansietà, come nella prima notte del senso seguì. Conciosiachè per camminare nella notte del senso, e del sensibile spogliarsi, era necessaria una qualche veemenza d'amore sensibile, la quale servisse ad uscirne del tutto. Ma per finir d'acchetare la casa dello spirito, si ricerca solo, che le potenze, e tutti i piaceri, ed appetiti spirituali siano fondati nella pura Fede. Lo che fatto, si unisce l'Anima al Diletto in unione di semplicità e di purezza, d'amore e di somiglianza.

33. Si deve avvertire, che nella prima stanza favellando della parte sensitiva, dicesi, che uscì in una notte oscura, e qui favellando della spirituale, si dice, che uscì al buio, perchè maggiori sono le tenebre della parte spirituale, siccome il buio significa tenebre più folte, che non lo sono quelle della notte; essendo che per quanto sia oscura una notte, qualche cosa però vi si vede, ma nel buio non si distingue cosa alcuna. Medesimamente nella notte del senso vi resta ancora qualche poco di luce, perchè l'intelletto e la ragione non vi rimangono accecati. Ma in questa notte spirituale della Fede sì l'intendimento, che il senso privansi d'ogni luce. Per la qual cosa canta l'Anima in essa, che andava: *Al buio, e ben sicura*; il che non disse nell'altra. Poichè quanto meno opera l'Anima colle proprie forze, tanto più sicura, siccome con più fede, cammina. Il che si andrà bene e distesamente in questo libro spiegando, nel quale chiedo al divoto Lettore benigna attenzione, avendosi da trattare in esso cose al vero spirito importantissime, le quali, comecchè siano alquanto oscure; nondimeno una di tal maniera spiana la strada all'altra, che mi persuado, potrannosi intendere molto bene.

CA-

[1] *Nott. osc. l. 2. c. 21. n. 143.*

CAPITOLO II.

In cui si comincia a trattare della seconda parte, o cagione di questa notte, ch'è la Fede: e provasi con due ragioni, ch'ella è più oscura della prima, e della terza.

34. SEgue ora, che trattiamo della seconda parte di questa notte, cioè della Fede, che si è il sopraddetto ammirabil mezzo [1] per arrivare al termine, ch'è Dio, di cui si diceva, che era egli pure naturalmente per l'Anima la terza cagione o sia parte di questa notte. Perciocchè la Fede, ch'è il mezzo, alla mezza notte si paragona; e quindi possiamo affermare, che per l'Anima è più oscura della prima, e in certo modo ancora dalla terza: perchè la prima, ch'è quella del senso, si rassomiglia alla prima parte della notte, cioè quando finiscono di vedersi tutti gli oggetti sensibili, e non si è tanto dalla luce lontano, come al tempo di mezza notte; e la terza parte, che si è l'antelucano, tempo allo spuntar del giorno immediatamente vicino, non è tanto oscura, come la mezza notte; perchè è seguita dalla immediata illustrazione della chiarezza, che forma il giorno: e questa terza parte a Dio si paragona. Conciosiachè, quantunque sia vero, che Iddio per l'Anima, parlando secondo la virtù naturale, è una notte, di quella della Fede non meno oscura; contuttociò essendo che, trappassate già queste tre parti della notte, che naturalmente per l'Anima sono tali, la va Dio sovranaturalmente illustrando col raggio della divina sua luce, e d'una maniera più alta, e superiore, e sperimentata, la quale viene ad essere il principio della perfetta unione, che segue dopo la terza notte: quindi si può dire, che sia meno oscura. E' parimente la seconda notte più oscura della prima, poichè questa appartiene alla parte inferiore, cioè alla sensitiva dell'uomo, e per conseguenza alla più esterna; ma la seconda della Fede spetta alla parte superiore, vale a dire, alla ragionevole dell'uomo, e per conseguenza alla più interna ed oscura, privandola della luce di ragione, o a meglio esprimersi, accecandola: che perciò vien molto bene alla mezza notte comparata, che forma di essa il più profondo ed oscuro.

35. Intorno adunque questa seconda parte della Fede dobbiamo ora provare, com'ella è notte per lo spirito, del pari che la prima per lo senso lo è. E appresso parleremo pure degli avversarj, che ha, e in qual maniera debba l'Anima attivamente disporsi ad entrare in essa: perciocchè quanto al passivo, cioè a tutto ciò, che opera Dio in lei per collocarla in questa notte, ne ragioneremo al suo luogo, che sarà a mio credere nel terzo libro.

CA-

[1] *lib. 1. cap. 2.*

CAPITOLO III.

Come la Fede è per l'Anima notte oscura, e provasi con ragioni ed autorità della sacra Scrittura.

36. DIcono i Teologi, che la Fede è un abito dell'Anima certo ed oscuro. La ragione dell' essere un abito oscuro si è, perchè fa credere verità dal medesimo Dio rivelate, le quali ad ogni luce naturale son superiori, ed eccedono qualsivoglia umano intendimento. Da quì ne viene, che all'Anima questa eccessiva luce, comunicata dalla Fede, in oscure tenebre si cangia, perchè la luce maggiore estingue e vince la minore: siccome la luce del Sole a qualsivoglia altra la toglie, di modo che non sembra più lume, quand'essa risplende; e vince ancora la nostra potenza del vedere, anzi l'acceca, e di cotale facoltà ad essa data la priva, essendo la sua luce alla potenza visiva molto sproporzionata ed eccedente. Così la luce della Fede per il suo grande eccesso, e per la maniera, che usa Iddio in comunicarla, soverchia quella del nostro intelletto, la quale per se stessa alla sola scienza naturale si stende; benchè abbia il potere, che chiamasi d'obbedienza, per lo sopranaturale, quando nostro Signore in atti ad esso appartenenti la vorrà esercitare. Ond'è, che niuna cosa può da se stessa intendere, se non che per quella via naturale, che dai sensi comincia, per i quali ha da serbare i fantasmi, e le sensazioni degli oggetti o in se stessi, o nelle loro similitudini, nè in verun' altra guisa può farlo, perchè al dire de' Filosofi: *Ab objecto & potentia paritur notitia*: Dall'oggetto presente e dalla potenza si produce nell'Anima la cognizione. Quindi se ad alcuno si dicessero cose, che non arrivò egli mai a conoscere, nè mai d'esse vide somiglianza alcuna, non lascierebbero in esso maggior luce, come se non gliele avessero dette. Pongo un esempio. Se fosse detto ad alcuno, che in certa Isola si trova un animale da esso non mai veduto; quando non gliene adombrassero qualche figura per via di ciò, ch'egli avesse scorto in altri, non gli resterebbe maggior notizia, nè figura di quell'animale, che per l'avanti, per quanto gli stessero di esso dicendo. Il che un altro esempio più chiaro darà meglio ad intendere. Se ad un cieco nato, che mai non vide colore alcuno, andassero descrivendo le differenze de' colori bianco o giallo; per quanto gliene dicessero, nulla intenderebbe più di prima, perchè non vide mai cotali colori, nè similitudini di essi, che bastassero a giudicarne. Gli resterebbe solo il nome loro, poichè l'ha potuto col mezzo dell'udito capire, ma non già la forma e la figura, siccome da esso non mai vedute. Di questa maniera, sebbene non in tutto simile, viene ad essere rispetto all' Anima la Fede, la quale ne dice cose non mai vedute, nè intese prima in se stesse, o nelle loro cotali immagini, che senza rivelazione al conoscimento di esse

ne

le potessero guidare. Quindi è, che di loro non abbiamo luce di scienza naturale, poichè non è a verun senso proporzionato ciò, che ne dice; ma lo sappiamo per mezzo dell'udito, credendo quanto ne insegna, e i nostri lumi naturali assoggettando ed accecando, giusta il detto di S. Paolo: [1] *Ergo Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. La Fede non è scienza, ch'entri per mezzo di qualche senso, ma un solo consentimento dell'Anima a ciò, ch'entra per l'udito. Anzi la Fede oltrepassa di molto quello, che i sopraddetti esempj ne danno ad intendere. Perchè non solamente non produce evidenza, o scienza alcuna, ma come dicessimo, [2] eccede e soverchia qualsivoglia altra notizia e scienza, per cui si possa anche nello stato di perfetta contemplazione formare un adeguato giudizio di essa. Le altre scienze colla luce dell'intelletto si acquistano; ma senza cotal lume a questa della Fede si arriva, rifiutandolo in grazia d'essa, anzi colla nostra propria luce ella si perde. Perciò disse Isaia: [3] *Si non credideritis, non intelligetis*. Se non crederete, non intenderete. Egli è dunque chiaro, che la Fede è una notte oscura per l'Anima, e che di questa maniera le porge luce; anzi quanto più la oscura, tanto più di se stessa l'illumina, poichè secondo il detto d'Isaia, accecando rischiara. Se non crederete, vale a dire, se non vi accecherete, non intenderete, cioè non sarà in voi lume, e conoscimento sublime e sopranaturale. Perciò è, che la Fede vien da quella nuvola figurata, che i figliuoli d'Israello divideva dagli Egiziani sul punto di entrare nel mar rosso, della quale dice la Sacra Scrittura: [4] *Et erat nubes tenebrosa, & illuminans noctem*. Ch'era una nuvola tenebrosa, ma illuminatrice della notte. Maravigliosa cosa per certo era, che oscura essendo rischiarasse la notte. Ciò accadde però a fine di darne ad intendere, che la Fede siccome nuvola oscura e tenebrosa per l'Anima (la quale è parimente notte, poichè in presenza della Fede resta priva e cieca del suo lume naturale) colle sue tenebre illumina, e dà luce alle tenebre dell'Anima: acciocchè in tal maniera il maestro al discepolo sia somigliante. L'uomo infatti, che si trova da tenebre cinto, non può convenientemente fuorchè per mezzo d'altre tenebre essere illuminato, conforme a ciò che ne insegna il regio Salmista, dicendo, che il giorno al giorno trabbocca ed ispira le sue parole, e la notte comunica scienza alla notte: [5] *Dies diei eructat verbum, & nox nocti indicat scientiam*. Cioè a dire: il giorno, ch'è Dio nella Beatitudine, dove già è giorno per gli avventurati Angeli, e per le Anime, le quali pure son giorno, comunica e scopre loro la sua divina parola, ch'è il suo figliuolo; acciocchè lo conoscano, e godano. La notte poi, ch'è la Fede nella Chiesa militante, dove pur è tempo di notte, comunica scienza alla Chie-

 sa

[1] *ad Rom.* 10. 17. [2] *sopra n.* 36. [3] *Isaia* 7. 9. *juxta sept. Interpr.*
[4] *Exod.* 14. 20. [5] *Ps.* 18. 3.

sa stessa; e per conseguenza a qualsivoglia Anima, la quale si dice notte, perchè della chiara sapienza beatifica ancora non gode, e presente la Fede resta senza la naturale sua luce. Di maniera che abbiamo a ritrarre da qui, che la Fede, la quale è notte oscura, dà luce all'Anima, che si sta al buio; e si verifica ciò, che dice lo stesso Davidde in un altro Salmo: [1] *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*. Che la notte colla sua illuminazione mi riuscirà deliziosa. Il che significa come se dicesse: Fra i diletti della mia pura contemplazione, e unione con Dio la notte della Fede sarà la mia guida: facendone conoscere, che l'Anima deve starsene in tenebre per aver luce, e poter battere questa strada.

CAPITOLO IV.

Si tratta in generale, come l'Anima parimente deve stare, per quanto è in suo potere, all'oscuro; acciocchè sia ben guidata dalla Fede alla somma contemplazione.

37. Mi persuado, che si vada in qualche parte dichiarando, come la Fede sia per l'Anima una oscura notte, e come l'Anima pure dev'essere oscura, ovvero del suo lume naturale privarsi, acciocchè si lasci dalla Fede guidare a questo alto termine d'unione. Perchè però l'Anima sappia far questo, sarà convenevole, che andiam ora alquanto più precisamente spiegando l'oscurità, che deve avere per entrare in questo abisso della Fede. Così nel presente capitolo parlerò di essa in generale, ed appresso col favor divino andrò in particolare dicendo, in qual maniera si possa non prender errore intorno a cotale oscurità, e la guida della Fede non impedire. Dico per tanto, che l'Anima, se vuol essere da questa ben guidata, deve non solo restar al buio quanto alla parte, che le creature, e le cose temporali riguarda, cioè alla parte sensitiva ed inferiore di cui abbiamo parlato [2]; ma si deve eziandio accecare ed oscurare quanto alla parte, che si riferisce a Dio, ed alle cose spirituali, che si è la ragionevole e superiore, della quale ora trattiamo. Conciosiachè per arrivare un'Anima alla trasformazione sopranaturale, è cosa evidente, che deve offuscarsi, e fuggire da tutto ciò, che alla sua natura conviene, la quale in sensitiva e ragionevole si divide. Infatti il sovranaturale significando ciò, che sopra la natura si alza, il naturale incontanente resta al di sotto: e siccome questa trasformazione ed unione non può cadere sotto senso alcuno, o attitudine umana; ha l'Anima da votarsi perfettamente e volontariamente di tutto ciò, che potrebbe capire in essa, dico d'affetto e di volontà, per quanto è dalla parte sua; poichè chi potrà impedire Dio, ch'egli non faccia

[1] *Ps.* 138. 11. [2] *l.* 1. *c.* 13. *n.* 24.

cia tutto ciò, che vorrà in un' Anima rassegnata, nuda, e annichilata? Di tutto adunque si deve votare, per modo che quantunque molte cose sopranaturali vada godendo, è necessario, che sempre se ne stia, come priva di loro ed al buio, a guisa di cieco appoggiandosi alla oscura Fede, e per sua luce e guida prendendola, senza mai attenersi ad alcuna cosa di quelle, che intende, o gusta, o sente, o s'immagina. Perchè tutte queste son tenebre, che lo faranno traviare, o lo ritarderanno; ma la Fede è superiore a tutto l'intendere, e gustare, e sentire; e se in ciò non si acceca, restando di esso totalmente all'oscuro, non arriva a cose maggiori, cioè a quelle, che accenna la Fede. Il cieco, se non è affatto tale, non si lascia dal garzone guidare, ma per poco che ci vegga, pensa, che da qualunque parte sia buon andare, perchè non iscorge altra strada migliore; onde adoperando, come se vedesse, e potendo comandare più del garzone, può esser cagione d'errare a colui, che lo guida. Non diversamente l'Anima, se si fonda in qualche sua cognizione, gusto, o senso; e non giudica, che tutto questo, per quanto sia, è nondimeno assai poco, e diverso da ciò, ch'è Dio, per ben avviarsi in questo cammino, facilmente falla, o si ritarda, per non volersi nella Fede, ch'è la sua vera guida, del tutto accecare. Lo che intese pur di esprimere San Paolo, quando disse: [1] *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est*. Vuol dire: A chi deve poggiare a Dio, e seco unirsi, è necessario, che il suo essere creda. Come se dicesse: Chi sta per accoppiarsi in vera unione con Dio, non ha da andar investigando ragioni, nè a gusti sensibili, ovvero immaginazioni deve appoggiarsi; ma credere la perfezione del divino essere, che non cade sotto pensiero, nè appetito, nè immaginazione, nè sotto alcun altro senso, nè in questa vita si può saper, come sia; anzi in essa il più sublime, che si possa di Dio sentire, intendere, e godere, è per infinita distanza lontano da ciò, ch'egli è, e dal possederlo puramente: e perciò disse Isaia: [2] *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*. E San Paolo: [3] *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum*. Che quanto Iddio tiene a coloro, che lo amano, apparecchiato, nè occhio giammai vide, nè orecchio udì, nè mai venne in pensiero umano. Ora in qualsivoglia modo, che pretenda l'Anima di unirsi perfettamente in questa vita per grazia a quello, col quale per gloria ha da star unita nell'altra; a quello che, come qui disse S. Paolo, nè occhio vide, nè orecchio udì, nè in pensiero mai venne d'uomo mortale: è manifesto, che per giugnere ad unirsi con lui in questa vita per grazia, e con perfetto amore,

[1] *ad Hebr.* 11. 6. [2] *Isaiæ* 64. 4. [3] 1. *ad Cor.* 2. 9.

dev' essere all' oscuro di tutto ciò, che può entrare per l'occhio, e riceversi per l'udito, ed immaginarsi colla fantasia, e comprendersi col cuore, che qui significa l'Anima. Quindi è di grande impedimento per essa, allorchè vuole a questo alto stato d'unione arrivare, l'attaccarsi a qualche suo modo proprio d'intendere, o a senso, o ad immaginazione, o parere che sia, o volontà, o maniera sua, o a qualsivoglia altra cosa propria; non sapendo sciorsi di tutto ciò, e di esso spogliarsi. Perciocchè come abbiam detto di sopra, la cosa, a cui ella s'incammina, è a tutto ciò superiore, quantunque fosse il più, che si potesse sapere e godere: così sopra tutto si deve far passaggio al non sapere. In questo cammino per tanto il lasciar la propria strada è un mettersi sulla vera strada: o per meglio dire, il passare al termine, e lasciar le proprie maniere, si è un entrar in quello, che non ha modo, vale a dire in Dio. Perchè l'Anima, che arriva ad un tale stato, già non ha più proprie maniere, nè a queste si attacca, o può attaccarsi. Dico, che non ha maniere d'intendere, nè di godere, nè di sentire, ancorchè in se tutti i modi contenga; alla guisa di colui, che non ha nulla, e pure il tutto possiede. Perciocchè deliberata essendo di sorpassare e quanto all'interno, e quanto all'esterno il suo natural limitato, entra senza confini nel sopranaturale, che non ha alcun modo, ma eminentemente tutti i modi contiene. Ond'è, che l'arrivare a questo modo è lo stesso, che uscir da quelli; allontanandosi molto da se, e da que' bassi modi per questo altissimo, ch'è il tutto. Scostandosi pertanto l'Anima da tutto ciò, che spiritualmente, e temporalmente può sapere ed intendere, deve con tutto l'ardore desiderar di arrivare a quello, che in questa vita non può sapere, nè venirle in pensiero; e posponendo quanto spiritualmente, e sensibilmente gode e sente, e può godere in questa vita e sentire, deve con tutta l'intensione desiderar di giugnere a quello, che sopravanza qualunque sentimento e piacere. Acciocchè poi resti l'Anima libera e vota per lui, non deve in alcuna maniera appigliarsi a quanto spiritualmente, o sensibilmente potesse ricevere in se, (come appresso diremo, allorchè si tratterà di questo in particolare, [1]) giudicando il tutto per molto ad esso inferiore. Perciocchè quanto maggiore stima fa di ciò, che intende, gode, e s'immagina, o sia spirituale o no; tanto più si scosta da quel supremo bene, e più si ritarda dall'andarvi; e quanto meno pensa, che sia rispetto al sommo bene tutto ciò, che può, per quanto siasi, avere, tanto più di bene in quello ripone, e lo stima, e per conseguenza tanto più a lui si avvicina. In questa oscura guisa grandemente si accosta l'Anima all'unione per mezzo della Fede, la quale pure è oscura, e

nul-

[1] *cap. 9. n. 47.*

nulladimeno ella stessa comunica luce maravigliosa. Certamente se l'Anima andasse in traccia di vedere, resterebbe più presto abbagliata dinanzi a Dio, che non vi resta colui, che apre gli occhj a mirare il grande splendore del Sole. In questo cammino pertanto ha da vedere la luce, accecando le sue potenze conforme a ciò, che dice il nostro Salvatore nel Vangelo: [1] *In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant, & qui vident, caeci fiant.* Il che viene a dire: Io son venuto in questo mondo per giudicare, acciocchè coloro, che non ci veggono, giungano a vederci, e chi ha buona vista divenga cieco. Lo che così, come suona, si deve intendere di questo cammino spirituale, cioè che l'Anima, la quale vivrà in tenebre, e riguardo a tutti i suoi proprj lumi naturali si accecherà, questa sia sopranaturalmente illuminata; e quella, che vorrà a qualche suo lume appoggiarsi, tanto più diventerà cieca, e nella strada della unione si ritarderà. Perchè poi meno confusamente procediamo, parmi necessario di spiegare nel seguente Capitolo, che cosa sia questa, che noi chiamiamo unione dell'Anima con Dio, persuadendomi, che inteso ciò, verrà ad essere più chiaro quello, che andremo da indi avanti dicendo; e perciò mi pare, che torni bene di trattarne qui, come in luogo suo proprio. Perciocchè, quantunque si tronchi il filo di ciò, che andiamo spiegando; non è fuor di proposito, servendo di luce a quello stesso, di che favelliamo: e quindi l'infrascritto capitolo avrassi in luogo di parentesi, dovendo noi subito rimettersi in particolare sul trattato delle tre potenze dell'Anima in ordine alle tre virtù Teologali, e intorno questa seconda notte spirituale.

[1] *Joann.* 9. 39.

CAPITOLO V.

In cui dichiara, che cosa sia unione dell' Anima con Dio, e lo fa per mezzo d'una similitudine.

38. DAl detto di sopra si potrà in qualche maniera intendere ciò, che noi vogliamo significare per l'unione dell'Anima con Dio; ma però meglio da quello, che di essa qui ragioneremo, si capirà. Non è per altro ora nostra intenzione di distinguere in particolare, qual sia l'unione dell'intelletto, e qual sia quella della volontà, e qual pure l'altra della memoria, nemmeno quale la passaggera, e quella che dura nelle dette potenze, siccome neppur qual sia la totale: poichè di questo si tratterà in avanti, e molto meglio si farà conoscere ai proprj luoghi, allorchè della medesima materia ragionando, avremo l'esempio vivo unito all'intelligenza presente, ed ivi s'intenderà e noterà ciascuna cosa, e migliore giudicio di essa potrassi formare. Discorro solamente ora di questa totale e stabile unione, secon-

secondo la sostanza dell' Anima, e delle sue potenze in quanto abito di unione, perchè quanto all'atto, mediante l'aiuto divino spiegheremo di poi, come non abbiamo, nè si può in questa vita avere una permanente unione nelle potenze, ma sol passagera.

39. Per intendere adunque di qual natura sia questa unione, di cui andiamo trattando, è da sapersi, che Dio in qualsivoglia Anima, ancorchè sia quella del più tristo peccatore del mondo, vi dimora ed assiste sostanzialmente. E questa maniera di unione o presenza (che possiamo d'ordine naturale chiamare) sempre si trova fra Dio, e tutte le creature, per mezzo di cui sta loro conservando l'essere che anno, di modo che se venisse ella a mancare, subito si annichilerebbero, e lascierebbero d'essere. Quindi è, che nel favellare noi della unione dell'Anima con Dio, non intendiamo di questa presenza sostanziale di lui, che sempre in tutte le creature vi è; ma della unione e trasformazione dell' Anima con Dio per amore, che allora solo si fa, quando viene ad avere l'affetto simile al suo; e perciò questa si chiamerà unione di somiglianza, siccome quella unione essenziale e sostanziale; essa naturale, ma questa sopranaturale, e segue, allorchè le due volontà, cioè quella dell' Anima, e quella di Dio sono totalmente conformi, non essendovi nell'una cosa, che all' altra ripugni. Così quando l' Anima leverà affatto da se ciò, che alla volontà divina si oppone, e non si conforma, resterà in Dio per amor trasformata. Questo non s' intende soltanto di ciò, che vi ripugna secondo gli atti, ma eziandio secondo gli abiti; per modo che non solo gli atti volontarj d' imperfezione, ma gli abiti ancora devonsi sradicare. E perchè non v' è creatura, nè azione alcuna, nè sua abilità, che arrivi a ciò, ch' è Dio, per questo è forza, che di tutte le creature, ed azioni, e sue idoneità si spogli, cioè del proprio intendimento, piacere, e senso; acciocchè scacciando da se tutto ciò, che a Dio è dissomigliante e contrario, venga a ricevere le somiglianze di Dio: non rimanendo in essa cosa, che non sia volontà di Dio, e di questa guisa in lui si trasformi. Quindi è, che sebbene è vero, come abbiamo detto, che soggiorna Iddio sempre nell'Anima, dandole, e conservandole colla sua presenza l'esser naturale, non però sempre le comunica il sopranaturale. Posciachè questo non si trasfonde, che per amore, e per grazia, nella quale tutte le Anime non vi sono, e quelle che vi sono, non la partecipano in grado eguale, perchè alcune in più intenso, altre in più rimesso grado d'amore. Laonde a quell'Anima Iddio più si comunica, che più avvantaggiata è nell'amore, il quale consiste in aver più conforme a quella di Dio la sua volontà. E quella, che l'ha già fatta del tutto concorde e somigliante, questa appieno si trova a Dio unita, ed in lui sopranaturalmente trasformata. Per

la

la qual cosa giusta la nostra spiegazione quanto più un'Anima è vestita della creatura, e della sua attitudine secondo l'affetto e l'abito, tanto meno a cotale unione è disposta: non lasciando a Dio tutto il luogo, onde nel sopranaturale stato la trasformi. Deve adunque l'Anima spogliarsi di queste contrarietà e dissimilitudini naturali; acciocchè Iddio, che se le sta naturalmente, e per via della natura comunicando, se le comunichi sopranaturalmente per grazia. Questo volle dare ad intendere san Giovanni, quando disse: [1] *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.* Come se dicesse: diede facoltà, che possano essere figliuoli di Dio, cioè che si possano in Dio trasformare, a que'soli, che non dal sangue, vale a dire non dalle complessioni e composizioni naturali son nati, nè tampoco dalla volontà della carne, che significa dall'arbitrio, abilità, e capacità naturale, e nemmeno dal volere dell'uomo, nelle quali parole s'include ogni maniera di giudicare, e comprendere coll'intelletto: Non diede, ripiglio, podestà ad alcuno di questi per essere figliuolo di Dio con tutta la perfezione, ma a coloro solamente, che da lui son nati, cioè a quelli, che rinascendo per grazia, dopo d'essere morti a tutto ciò, che forma l'uomo vecchio, s'innalzano sopra di se alle cose sopranaturali, ricevendo dal Signore un tale rinascimento, ed una tale filiazione, che ogni nostro immaginare soverchia. Perchè siccome il medesimo San Giovanni altrove dice: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in Regnum Dei.* [2] vale a dire, chi non rinascerà nello Spirito Santo, non può vedere questo Regno di Dio, che si è lo stato di perfezione. Il rinascer poi allo Spirito Santo perfettamente in questa vita consiste nell'aver l'Anima a Dio similissima in purità senza mescolanza alcuna d'imperfezione. E in tal guisa si può in Dio puramente per via di unione partecipata trasformarsi, quantunque non per essenza.

40. Acciocchè l'uno e l'altro s'intenda meglio, serviamosi d'una comparazione. Mentre il raggio del Sole va in una invetriata battendo, se questa è di qualche macchia, o di nebbia appannata, non potrà colla sua luce illustrarla, nè totalmente trasformarla, come farebbe, se pura fosse, e da tutte quelle macchie pulita; anzi tanto meno la rischiara, quanto essa meno è monda da quegli appannamenti e da quelle macchie: il che non proviene dal raggio, ma da essa invetriata, per modo che se foss'ella del tutto limpida e netta, a tal segno la renderebbe lucida il raggio, e la trasformerebbe, che sembrasse lo stesso raggio, e la medesima luce spargesse: avvegnacchè a dir vero l'invetriata, quantunque paia lo stesso raggio, ritiene la sua natura dal raggio distinta, e sol possiam dire, che quella invetriata sia raggio e lume per partecipazione.

Non

[1] *Joann.* 1. 13. [2] *Joann.* 3. 5.

Non altrimenti l'Anima si rassomiglia a questa invetriata, nella quale sta sempre investendo, o a meglio esprimersi, abita per natura, come abbiam detto, [1] questa divina luce dell' essenza di Dio. Ora facendole luogo l'Anima, (cioè togliendo da se qualunque appannamento e macchia di creatura, che consiste in tenere la sua volontà a quella di Dio perfettamente unita; perchè l'amare non si distingue dall'operare nello spogliarsi e distaccarsi per Dio da tutto ciò, ch' egli non è) resta subito rischiarata, e in Dio trasformata. Conciosiachè le comunica il suo essere sopranaturale di tal maniera, che pare il medesimo Iddio, ed ha in se quel, che ha lo stesso Dio; e si fa questa unione, quando sua Maestà comparte all' Anima un tal favore, che tutte le cose di Dio e l'Anima siano per via di trasformazione participante una sola cosa. Allora l'Anima più che Anima sembra Dio, anzi per participazione lo è: quantunque sia vero, che sebbene trasformata, il suo essere naturale ritiene, tanto da quello di Dio, come prima, distinto, alla stessa guisa che l' invetriata, essendo dal raggio rischiarata, conserva la sua natura da quello distinta. Da ciò, che si è detto, resta ora più chiaro, che non si dispone l'Anima a questa unione coll' intendere, nè col godere, o sentire, o immaginarsi Dio secondo le forze naturali, nè con altra qualsivoglia cosa, ma colla purità, e coll' amore, che si è una perfetta rassegnazione e nudità totale solo per Dio, E siccome non vi può essere perfetta trasformazione, se non vi è perfetta purezza, così allo stesso passo della purezza procederanno l'illustrazione, l'illuminazione, e la unione dell' Anima con Dio in maggiore o minor grado, comecchè non sarà, ripeto, del tutto perfetta, se del tutto chiara e monda non sia. Il che parimente si penetrerà colla comparazione, che segue. Avvi una immagine molto compiuta, e di molto accesi, eccellenti, delicati, e fini smalti dipinta, anzi alcuni tanto soprafini, che per la loro delicatezza ed eccellenza non si può finir di giudicarne. In questa immagine chi fosse di meno chiara e purgata vista, meno pregi e finezze vi scorgerebbe; e chi l'avesse più pura, maggiori singolarità vi scopriria, e se un altro si trovasse di più perspicace occhio fornito, più nobili perfezioni ancora vi noterebbe: e finalmente chi più pura e limpida potenza avrà, questi più bellezze e perfezioni arriverà a vedervi; poichè nell' immagine v' è tanto da vedere, che per molto, che se ne scopra, molto più di essa rimane da poterne scoprire. Della medesima maniera possiam dire, che si portino le Anime con Dio in questa illustrazione e trasformazione. Perchè quantunque sia vero, che un' Anima secondo la sua poca o molta capacità può essere arrivata alla unione, non però tutte sono in un grado eguale.

[1] n. 39.

essendo questa, come piace al Signore di concederla a ciaschedduna, cioè a quel modo, come lo vedono nel Cielo, dove alcuni lo veggono più perfettamente, ed altri meno, tutti però Iddio rimirando, e restandone tutti contenti e soddisfatti, perchè conforme al maggiore o minor merito sentono appagata la loro capacità. Quindi è, che sebbene trovansi alcune Anime in questa vita con egual quiete e pace nello stato loro di perfezione, di cui ciascuna si chiama paga: con tutto ciò potrà taluna di esse molti gradi più dell'altra essere in questa unione innalzata, e pur tenersene egualmente contenta, ciascuna secondo la propria disposizione, ed il conoscimento, che ha di Dio. Quella però, che non arriva a tanta purità, come par, che richiedano le illustrazioni e vocazioni di Dio, questa non giugne mai alla vera pace e soddisfazione, non avendo ancora ottenuto di spogliare e votare le sue potenze, come la semplice unione ricerca.

CAPITOLO VI.

Si tratta, come le tre virtù Teologiche sono quelle, che devono perfezionare le tre potenze dell' Anima; e come queste virtù le rendono vote e ottenebrate. Al quale proposito si spiegano due autorità, una di S. Luca, e l'altra d'Isaia.

41. Dovendo noi trattare del modo, onde introdurre le tre potenze dell' Anima, Intelletto, Memoria, e Volontà in questa notte spirituale, che si è il mezzo per arrivare alla divina unione, è necessario di prima stabilire in questo capitolo, come le tre virtù Teologiche, Fede, Speranza, e Carità, mediante le quali si unisce l'Anima con Dio secondo le sue potenze, producano elle pure, cadauna nella propria, il medesimo votamento ed oscurità: cioè la Fede nell'intelletto, la Speranza nella memoria, e la Carità nella volontà.[1] Andremo di poi trattando, come debba perfezionarsi l'intelletto nelle tenebre della Fede, e come il voto della memoria nella Speranza, e in qual maniera finalmente ha da entrare la volontà nella privazione e nello spoglio di qualunque affetto per avviarsi a Dio. Fatto questo si vedrà chiaramente, quanto per avanzare in questo spirituale cammino con sicurezza sia necessario, che vada l'Anima nella notte oscura appoggiata a queste tre virtù, che la votino di tutte le cose, ed in esse l'accechino.[2] Poichè, siccome abbiam detto, l'Anima non si unisce in questa vita con Dio per mezzo dell' intendere, nè del godere, nè dell' immaginarsi, nè di qualsivoglia altro senso; ma solamente per mezzo della Fede nell' intelletto, per mezzo della Speranza, che si può alla memoria attribuire (comecchè risieda essa nella volontà) quanto al voto, e alla dimenticanza, che induce di qualun-

H

[1] *lib.* 2. *cap.* 8., *e lib.* 3. *cap.* 1., *e cap.* 11. *e cap.* 15. [2] *lib.* 1. *cap.* 13. 24., *e lib.* 2. *c.* 5. *n.* 40.

lunque altra cosa caduca e temporale, serbandosi tutta l'Anima per quel sommo bene, che spera; e finalmente per mezzo dell' Amore nella volontà. Le quali tre virtù, come dicessimo, rendono vote le potenze: la Fede vota l'intelletto, e nell'intendere l'offusca; la Speranza vota la memoria di qualunque possedimento; e la Carità spoglia e rende nuda la volontà di tutti gli affetti e piaceri d'ogni altra cosa, che non è Dio. Perciocchè già vediamo, che la Fede ne dice cose, che non si possono coll'intelletto secondo la sua ragione e natural luce penetrare. Ond'è, che San Paolo dice di essa: [1] *Est autem Fides sperandarum substantia rerum*. La Fede è la sostanza delle cose, che debbonsi da noi sperare. E sebbene l'intelletto con fermezza e certezza a tali cose consente, non sono però cose, che ad esso si scoprano; perchè a lui discoprendosi, non sarebbe più Fede, la quale quantunque renda certo l'intelletto, non gli apporta chiarezza, ma lo lascia oscuro. Della Speranza poi non v'è dubbio, che mette parimente la memoria in tenebre, e la vota delle cose di questa vita e dell'altra: trattenendosi la Speranza intorno le sole cose, che non si possiedono, perchè se fossero da noi possedute, non sarebbero più oggetto di Speranza, dicendo San Paolo: [2] *Spes autem, quæ videtur, non est spes: nam quod videt quis, quid sperat?* La speranza, che si vede, non è speranza, poichè come può uno sperare ciò, che vede, cioè, che possiede? Questa virtù adunque rende subito vota l'Anima, versando intorno a ciò, che non si ha, non intorno a quel, che si ha. Nè più nè meno la Carità vota la volontà di tutte le cose, poichè sopra tutte le cose ne obbliga ad amar Dio. Il che non può farsi senza distogliere l'affetto da tutte per interamente in Dio collocarlo. Ond'è che dice Cristo in San Luca: [3] *Qui non renunciat omnibus, quę possidet, non potest meus esse discipulus*. Colui, che non rinuncia tutte le cose colla volontà possedute, non può essere mio discepolo. In effetto tutte queste virtù mettono l'Anima in oscurità e privazione d'ogni cosa. Qui pure dobbiamo riflettere alla Parabola, che il nostro Redentore presso San Luca [4] descrive, di un Amico, il quale era per andare sulla mezza notte a chiedere i tre pani, da queste tre virtù significati: e disse, che di mezza notte li dimandò, per darne ad intendere, che l'Anima nella oscurità delle sue potenze deve disporsi alla perfezione di queste tre virtù, e per mezzo di cotal notte ha da rendersi in esse perfetta. Nel sesto capitolo d'Isaia leggiamo, che i due Serafini, ai fianchi del Signore da questo Profeta veduti ciascheduno con sei ale, leggiamo, dissi, che con due si coprivano i piedi, la qual cosa significava accecare ed estinguere gli affetti della volontà circa tutte le cose per amor di Dio: con altre due

poi

[1] *ad Heb.* 11. 1. [2] *ad Rom.* 8. 24. [3] *Lucæ* 14. 33. [4] *ibid.* 11. 5.

poi si coprivano il volto, che voleva esprimere le tenebre dell'intelletto dinanzi a Dio; e finalmente volavano colle altre due: [1] *Seraphim stabant super illud, sex alæ uni, & sex alæ alteri. Duabus velabant faciem ejus, & duabus velabant pedes ejus, & duabus volabant*; per ispiegare il volo della Speranza verso quelle cose, che non si possiedono, siccome innalzata sopra tutto ciò, che fuor di Dio si può possedere. Ora a queste tre virtù dobbiamo ridurre le tre potenze dell'Anima, istruendo l'intelletto colla Fede, la memoria di qualsivoglia possedimento spogliando, e informando di amore caritatevole la volontà, e lasciandole tutte nude ed al buio di qualunque cosa esse non sono. Questa è la notte spirituale, [2] che di sopra chiamossi attiva, perchè l'Anima fa dal canto suo il possibile per entrarvi. E siccome nella notte sensitiva s'insegnò la maniera di votare le potenze sensitive de' loro sensibili oggetti, per quanto all'appetito si riferiscono, perchè uscisse l'Anima dai suoi confini per entrare in quelli della Fede, ch' è il mezzo: non diversamente in questa notte spirituale spiegheremo col divino aiuto la maniera di votare e purificare le spirituali potenze di tutto ciò, che non è Dio, e di far sì, che si pongano nella oscurità di queste tre virtù, le quali sono il mezzo e la disposizione per unire l'Anima con Dio. A questo modo si trova ogni sicurezza contro l'astuzia del Demonio, e contro la sagacità dell'amor proprio, e de' suoi rami, da cui con grandissima sottigliezza sogliono essere ingannate ed impedite le persone spirituali nel loro cammino; perchè non sanno elleno ridursi alla nudità secondo la regola di queste tre virtù: e per conseguenza non mai finiscono di accertare nella sostanza e purezza del bene spirituale, nè vanno per istrada sì diritta e breve, come potrebbero andarvi. Si deve però avvertire, che parlo ora specialmente con quelli, che anno già cominciato ad entrare nello stato della contemplazione; poichè coi principianti devesi più diffusamente trattar di questo, come si farà, allorchè delle loro proprietà ragioneremo. [3]

CAPITOLO VII.

Si dice, quanto angusto sia il sentiero, che alla vita conduce, e quanto nudi, e senza imbarazzo alcuno esser debbano coloro, che anno per esso da camminare. S'incomincia a discorrere della nudità dell'intelletto.

42. PEr trattar ora della nudità e purezza delle tre potenze dell'Anima, faceva mestieri altro sapere e spirito, che non è il mio; onde potessi dare acconciamente ad intendere agli spirituali, quanto angusta sia questa strada, che per detto del nostro Salvatore alla vita conduce; acciocchè di ciò persuasi, non si maravigliassero del voto e della nudi-

H 2 tà

[1] *Isaia 6. 2.* [2] *l. 1. c. 1. n. 1.* [3] *l. 2. c. 8. n. 45.*

tà, in cui dobbiamo nel corso di questa notte le potenze dell'Anima lasciare. Per la qual cosa è duopo di notare con avvertenza le parole, che disse in S. Matteo nostro Signore, e che ora dichiareremo relativamente a questa oscura notte, e al sublime cammino di perfezione: [1] *Quam angusta porta, & arcta via est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inveniunt eam!* Quanto è mai angusta la porta, e stretta la strada, che alla vita conduce, e quanto pochi sono coloro, che la ritrovano! Dove si deve molto considerare la ponderazione ed efficaccia, che contiene quella particola: *Quanto*. Poichè vale, come se avesse detto: Per verità è più stretta di quello, che vi pensate. E' parimente da riflettere a ciò, che dice in primo luogo, cioè che la porta è angusta, volendo significarne, che se vuole entrar l'Anima per questa porta di Cristo, che si è del cammino il principio, deve primieramente ristrignere la sua volontà, e nudarla di tutte le cose sensibili, e temporali, amando Iddio più di qualunque altra: il che appartiene alla notte del senso, di cui abbiamo parlato. [2] In appresso poi dice, che la strada è stretta, cioè a dire la strada della perfezione; acciocchè intendiamo, che a fine di camminare sulla strada della perfezione, non solo ha da entrarvi per una angusta porta, votandosi delle sensibili cose, ma deve eziandio spropriarsi, ristrignendosi, e sviluppandosi puramente da ciò, che allo spirito stesso riguarda. Laonde quel che dice della porta angusta, può alla parte sensitiva dell'uomo riferirsi; e ciò che della strada stretta soggiugne, può della parte spirituale o ragionevole interpretarsi. Quanto poi a ciò che dice, pochi esser coloro, che la ritrovano, è necessario ponderarne la cagione, ed è perchè pochi sono coloro, che in questa somma nudità, e votamento dello spirito sappiano e vogliano entrare. Il sentiero infatti dell'alto monte di perfezione, in qualsivoglia modo pieghi, andando sempre all'insù, ed essendo stretto, esige tali viandanti, che non siano da peso alcuno quanto alla parte inferiore aggravati, nè quanto alla superiore da veruna cosa imbarazzati. Che poichè un affare è questo, in cui Dio solo si cerca e si acquista, Dio solo è quello, che assi da trafficare e guadagnare.

42. Da tutto ciò chiaro si scorge, che non solamente deve l'Anima da qualunque cosa alle creature appartenga essere sviluppata; ma che deve spropriarsi eziandio ed annichilarsi intorno le cose tutte, che concernono lo spirito. Quindi instruendone, ed incamminandone il nostro Salvatore per questa via, proferì in San Marco quella sì ammirabile dottrina, non so s'io mi dica, tanto meno dalle persone spirituali esercitata, quanto è loro più necessaria; la quale appunto perchè a tal segno lo è, e fa sì bene al nostro proposito, riferirò e spiegherò qui secondo il vero spirituale suo senso: [3] *Si quis vult me sequi, deneget semetipsum, & tollat Crucem suam*

[1] *Matt.* 7. 14. [2] *L.* 1. *c.* 13. *n.* 25. [3] *Marci* 8. 34. & 35.

suam, & sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me ... salvam faciet eam. Se alcuno vuol seguire i miei passi, rinneghi se medesimo, e pigli la sua Croce, e mi seguiti. Perchè colui, che vorrà salvare l'Anima sua, la perderà, e colui, che per amor mio la perderà, questi verrà a salvarla. O chi potesse qui dare ad intendere, praticare, e godere ciò, che si contiene in sì alta dottrina, dal nostro Salvatore intorno l'annegare noi medesimi insegnata; acciocchè vedessero le persone spirituali, quanto è diversa la maniera, che debbon tenere in questo cammino da quello, che pensano molti di loro, persuadendosi, che basti qualsivoglia ritiratezza e riforma nelle cose: altri poi si appagano di esercitarsi in qualche modo nelle virtù, e continuano l'Orazione, e seguono la mortificazione, ma non arrivano alla nudità, povertà, o annegazione, o purezza di spirito (il che torna nella stessa cosa) qui dal Signore a noi consigliate: poichè van tuttavia nutrendo, e vestendo di consolazioni la loro naturalezza, anzi che per amor di Dio in questo ed altro spogliarla ed annegarla; pensando, che basti reprimerla circa le cose del mondo, e non già intorno la spirituale proprietà annichilarla e purificarla. Donde nasce, che offerendosi loro taluna di queste massiccie cose, cioè l'annichilazione d'ogni piacere in Dio per mezzo delle aridità, de' disgusti, e de' travagli, nei quali è posta la pura Croce spirituale, e la nudità dello spirito povero di Cristo, da essi fuggono, come dalla morte; e vanno solo in traccia di dolcezze, e di saporose comunicazioni, e d'immergersi in Dio, il che non è annegazione di lor medesimi, nè nudità, ma piuttosto golosità di spirito. In ciò si fanno spiritualmente della Croce di Cristo nemici; posciachè il vero spirito cerca piuttosto in Dio lo sciapito che il gustoso, ed inclina più al patire che alle consolazioni, e più a privarsi d'ogni bene per amor di Dio che a possederlo, in somma più alle aridità ed afflizioni, che alle dolci influenze; sapendo che questo si è il seguir Cristo, ed annegare se medesimo: ma l'altra maniera forse è un cercare se stesso in Dio, il che all'amore è molto contrario. Conciosiachè cercare se stesso in Dio significa proccurarsi le delizie e i trattenimenti di lui: ma rintracciare Dio puramente in se porta seco il voler non solo di questa o di altra cosa per esso privarsi; ma eziandio disporsi a volere ed eleggere per Cristo tutto il più dissipito, o sia di Dio, o sia del mondo: nella qual cosa consiste l'amor di Dio.

43. O chi potesse dar ad intendere, sin dove Iddio vuole, che questa annegazione si porti! Certamente ella dev'essere, come una morte, ed un annichilamento temporale, naturale, e spirituale in tutte le cose rispetto all'estimazione della volontà, onde se ne rica-

cava tutto il guadagno. Questo è pur ciò, che volle significare il nostro Salvatore dicendo, che chi vorrà salvare l'Anima sua, egli la perderà, cioè colui, che vorrà possedere alcuna cosa, o acquistarla per se, egli la perderà: e chi l'Anima sua per me perderà, questi verrà a guadagnarla: vale a dire, chi farà per amor di Cristo rinuncia di tutto ciò, che la sua volontà potesse desiderare e godere; quelle cose eleggendo, che più si accostano alla Croce, (il che dallo stesso Signore presso S. Giovanni si chiama odiar l'Anima sua) questi la guadagnerà: [1] *Qui odit animam suam*. Il medesimo insegnò Sua Maestà a que' due discepoli, che la destra, e la sinistra gli domandarono; poichè non ricusando punto la dimanda da essi fatta della Gloria, [2] offerse loro il calice, che doveva egli bere, come cosa in questa terra più de' godimenti preziosa e sicura. Questo calice abbraccia il morire alla propria naturalezza, spogliandosi di essa, acciocchè si possa per questo angusto sentiero avanzare in tutto ciò, che, come dicessimo, [3] potrebbe al senso appartenere, ed anche allo spirito, come ora diremo, cioè all'intendere, al godere, ed al sentire. Di maniera che non solo rimanga dell'uno e dell'altro spropriata; ma nè anche venga impedita da questo secondo genere, che tocca lo spirito, nell'andare per sì stretto cammino: poichè al dire del Salvatore altro in esso non vi si trova, che annegazione e Croce, la quale si è il bastone, cui appoggiarsi nel camminare, e che grandemente alleggerisce e facilita il viaggio. Quindi è, che nostro Signore disse in S. Matteo; [4] *Jugum enim meum suave est, & onus meum leve*. Il mio giogo è soave, ed il mio peso, cioè la Croce, è leggiero. Perchè se l'uomo determina di suggettarsi, e portar questa Croce, che si è un risolversi da dovero a voler incorrere, e sostenere in tutte le cose travagli per amor di Dio, in esse tutte troverà un grande alleggerimento, e non poca soavità per camminare questa strada così d'ogni cosa spogliato senza nulla volere. Ma se pretende di averne alcuna con qualche proprietà, o sia di Dio, o di altra cosa, egli non va nudo, nè in piena annegazione, e quindi non intenderà quest'angusta strada, nè potrà per essa salire. Vorrei pur alle persone spirituali persuadere, che questa via del Signore non consiste in moltiplicare meditazioni, o altri esercizj e piaceri divoti; (ancorchè ciò a' principianti sia necessario) ma in una sola cosa indispensabile, cioè in saper negare da dovero se stesso così nell'interiore, come nell'esteriore, dandosi al patire, ed allo annichilarsi in tutto per amore di Cristo. Perciocchè esercitandosi in questo, tutto il rimanente, e di più ancora in un tale stato si opera, e si trova. Che se manca questo esercizio, che si è il fondamento e la radice delle virtù, tutte le altre

[1] *Johann.* 12. 25. [2] *Matt.* 20. 21. [3] *l.* 1. *c.* 4. *n.* 7. [4] *Matt.* 11. 30.

tre maniere di procedere sono un aggirarsi intorno a frivole cose senza profitto, comecchè vi godano di altissime meditazioni e comunicazioni. Non si può in fatti profittare, fuorchè imitando Cristo, che si è la via, la verità, e la vita: [1] *Ego sum via, veritas, & vita: Nemo venit ad Patrem, nisi per me:* E niuno al Padre viene, che per mezzo di lui. Parimente in altro luogo: [2] *Ego sum ostium, per me si quis introjerit, salvabitur.* Io sono la porta, se alcuno per mio mezzo entrerà, questi si salverà. Che perciò qualsivoglia spirito, che cerchi di andare per via di dolcezze e di facilità, e fugga d'imitar Cristo, io non lo giudicherei per buono.

44. E perchè ho detto, che Cristo è via, e che questa via consiste in morire alle nostre proprietà di natura nell'ordine sensitivo e spirituale, voglio qui spiegare, come ciò si faccia ad esempio di Cristo, essendo egli il nostro esemplare e la nostra luce. Quanto al primo egli è certo, che Cristo morì nell'ordine sensitivo in tutta la sua vita spiritualmente, e naturalmente nella sua morte. Poichè, com'egli testifica, non ebbe vivendo dove posare il capo: [3] *Filius autem hominis non habet, ubi caput reclinet*; e molto meno vel'ebbe in morte. Quanto al secondo certo è, che vicino a morire restò parimente abbandonato, e nell'Anima come annichilato, lasciandolo il Padre in una intima aridità senza conforto alcuno. Onde gridò sulla Croce: [4] *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Dio mio, Dio mio, perchè mi ai tu abbandonato? il quale abbandonamento fu il più sensitivo, che in vita sua sofferisse. Quindi è, che allora fece la maggior opera, che nel corso di tutta la sua vita, di maraviglie e di miracoli piena, abbia fatta, e fu di reconciliare, ed unire per grazia con Dio il genere umano: il che fece nel tempo e punto, in cui si trovò questo Signore totalmente annichilato: intendasi però nella riputazione degli uomini; poichè siccome lo vedevano su di un legno morire, piuttosto lo dileggiavano, che in qualche parte stimarlo: intendasi del pari secondo la natura, rispetto a questa annichilandosi in certo modo, allorchè morì: e finalmente quanto all'aiuto, ed alla consolazione del Padre, che allora lo abbandonò, acciocchè esattamente il debito pagasse, e l'uomo a Dio riunisse, restando così annichilato, e quasi al nulla ridotto. Al quale proposito dice di lui Davidde: [5] *Ad nihilum redactus sum, & nescivi.* Acciocchè il buono spirituale intenda il mistero della porta e della via, che si è Cristo, per unirsi con Dio; e sappia, che quanto più per amor di Dio si annienterà secondo queste due parti sensitiva e spirituale, tanto più a Dio si unisce, e fa un'azione più grande. Quando poi verrà a restarsene in nulla, cioè in una somma umiltà, risoluto, al-

[1] *Johann.* 14.6. [2] *Johann.* 10.6. [3] *Matt.* 8.20. [4] *Matt.* 27.46. [5] *Ps.* 72.22.

allora è compiuta l'unione fra l' Anima e Dio, il quale stato è il maggiore e più alto, a cui si possa in questa vita arrivare. Ciò adunque non consiste in delizie, nè in piaceri, nè in sentimenti spirituali, ma in una viva morte di Croce sensitiva e spirituale, interiore ed esteriore. Non mi voglio allungare di più in questo ragionamento, sebbene non vorrei mai finire di ragionarne; perchè veggo, che molto poco è conosciuto Gesù Cristo da coloro, che si tengono per suoi amici, vedendoli cercare in esso gusti e consolazioni, amando grandemente se stessi, e non piuttosto molto più le sue ✠amarezze e morti per amore di lui. Parlo di codesti, che passano per suoi amici; poichè gli altri, che da lui sono lontani ed alieni, cioè i gran letterati, e i potenti, e que' tutti, che vivono colà nel mondo fra le sollecitudini delle loro pretensioni e maggioranze, dei quali possiam dire, che non conoscono Cristo, e che il fine loro, per buono che sia, sarà molto amaro: costoro, dissi, non sono in questo libro menzionati; se ne farà tuttavia nel giorno del Giudizio menzione, poichè ad essi conveniva principalmente insegnare questa dottrina di Dio, siccome a persone, riguardo alle loro lettere, ed allo stato più alto, poste dal Signore per segno e scopo dell'altre. Ma favelliamo ora secondo l'intelligenza dell'uomo spirituale, e particolarmente di quello, a cui Dio ha fatto la grazia di porlo nello stato di contemplazione; (poichè come ho detto [1], passo ora a trattare con distinzione di questi) e diciamo come debbasi indirizzare a Dio per via di Fede, e delle contrarie cose purgarsi, accingendosi a battere questo angusto sentiero della oscura contemplazione.

CAPITOLO VIII.

Si tratta in generale, come nessuna creatura, nè cognizione alcuna, che venga a cadere nell'intelletto, può servire di prossimo mezzo alla divina unione con Dio.

45. PRima che trattiamo del proprio ed acconcio mezzo per la unione con Dio, che si è la Fede, è duopo provare, che nessuna creata o pensata cosa può servire all'intelletto di proprio mezzo per unirsi con Dio; e come tutto quello, a che può giugnere l'intelletto, gli serve piuttosto d'impedimento, che di mezzo, se vi si volesse appoggiare. Ora in questo capitolo stabiliremo ciò in generale, e dopo andremo parlandone in particolare, [2] discendendo a tutte le cognizioni, che può la mente ricevere per mezzo di qualche senso interno o esterno, ed agl'inconvenienti e danni, che da tutte codeste notizie gli ponno seguire, perchè non avanzi al proprio mezzo della Fede appoggiata. Si deve dunque sapere, che secondo la regola della Filosofia tutti i mezzi devon essere al fine proporzionati, ritenendo

[1] *lib.* 2. *c.* 6. *sul fine.* [2] *l.* 2. *c.* 10. *n.* 48.

do una tale convenienza e somiglianza con lui, che basti, perchè si possa mediante questa conseguire il fine preteso. A cagion d'esempio: Vuole taluno arrivare ad una città? è duopo necessariamente, che questi si avvii per quella strada, la quale è il mezzo, che alla città medesima conduce. Similmente devesi egli congiungere ed unire il fuoco col legno? è necessario, che il calore, siccome mezzo, disponga il legno a tanti gradi d'esso calore, sicchè venga ad avere molta somiglianza e proporzione col fuoco. Ond'è, che se volesse alcuno disporre il legno con altro mezzo, che col proprio del calore, come sarebbe a dire coll'aria, o coll'acqua, o colla terra, sarebbe impossibile, che il legno al fuoco unir si potesse. Allo stesso modo adunque, perchè l'intelletto venga in questa vita, per quanto in essa si può, ad unirsi con Dio, necessariamente ha da pigliar quel mezzo, che lega con lui, ed ha con esso prossima somiglianza. Intorno a che dobbiamo avvertire, che fra tutte le creature superiori ed inferiori non ven' ha alcuna, che prossimamente si unisca con Dio, o all'essere di lui, rassomigli. Perchè sebbene è vero, che tutte, giusta la sentenza dei Teologi, anno una certa relazione a Dio, e qualche traccia di lui, alcune più ed altre meno, secondo che l'esser loro è più o meno principale; non c'è però fra Dio e loro relazione alcuna, nè similitudine essenziale, anzi infinita è la distanza, che passa tra il divino suo essere e il loro: e perciò non è possibile, che l'intelletto possa colpire perfettamente in Dio per mezzo delle creature, o siano celestiali o terrene, in quanto che non vi è proporzione di somiglianza. Così parlando Davidde delle creature celestiali dice: [1] *Non est similis tui in Diis, Domine*. Signore, non si trova fra gli Dei alcuno simile a te, chiamando Dei i santi Angioli, e le Anime beate. E in altro luogo dice: [2] *Deus in sancto via tua. Quis Deus magnus, sicut Deus noster?* O Dio la tua strada è situata nella santità. Chi è un Dio sì grande, come il nostro Dio? Quasi dicesse: La strada per venire a te, o Dio, è una strada santa, cioè purità di Fede. Che perciò qual Dio vi sarà tanto grande? vale a dire, qual santo in gloria sì elevato, e quall'Angelo di sì nobile essenza sarà tanto grande, che serva di strada proporzionata e bastevole per venire a te? Parlando poi il medesimo Profeta unitamente delle cose terrene e delle celesti, si esprime così: *Quoniam excelsus Dominus, & humilia respicit, & alta a longe cognoscit*. [3] Il Signore è alto, e riguarda le cose basse, e le alte di lontano conosce. Come se dicesse: Essendo nel suo essere sublime, vede, ch'è molto basso l'essere delle cose terrene al suo eccelso paragonato: e le cose alte, che sono le celestiali creature, sono pur da lui conosciute molto dal suo essere lontane. Niuna

[1] *Ps.* 85. 8. [2] *Ps.* 76. 14. [3] *Ps.* 137. 6.

creatura adunque può di proporzionato mezzo servire per andarsene perfettamente a Dio.

46. Nè più nè meno tutto ciò, che in questa vita può colla fantasia immaginarsi, o intendersi colla mente, non è capace di essere un prossimo mezzo alla unione di Dio. Conciosiachè se favelliamo naturalmente, in qualsivoglia maniera avvenga, non può l'intelletto cosa alcuna capire, che non dipenda dalle forme, e dalle immaginazioni delle cose, che per i sensi corporei ricevonsi, i quali, come abbiam detto, [1] non possono di mezzo servire: e perciò non è possibile dall'intendimento naturale trarne profitto. Se poi ragioniamo del sopranaturale, per quanto si può in questa vita parteciparne, non ha l'intelletto nel carcere del corpo disposizione, nè capacità alcuna a ricevere notizie chiare di Dio: non essendo di questo stato notizie tali, e dovendo l'uomo o morire, o non le ricevere. Che perciò disse Dio a Mosè: [2] *Non enim videbit me homo, & vivet*: Non mi vedrà uomo alcuno, che possa in vita durare. Allo stesso effetto scrisse San Giovanni: [3] *Deum nemo vidit unquam*. Niuno giammai ha veduto Dio. E San Paolo con Isaia dice: [4] *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*. [5] Non lo vide occhio alcuno, nè orecchio l'udì, nè mai venne in pensiero umano. Questa si è la cagione, per cui Mosè al Roveto [6] non ardiva di considerar cosa alcuna, trovandosi alla presenza di Dio: conoscendo, che non aveva forze il suo intelletto da pensare a Dio secondo il dovere, quantunque ciò nascesse dall'alto sentimento, ch'egli di lui aveva. Del nostro pure Santo Padre Elia si dice, [7] che sul monte si coprì la faccia alla presenza di Dio, il che significa accecare il proprio intelletto, non osando una sì bassa cosa d'investigarne una sì alta, e chiaro scorgendo, che qualunque cosa avesse pensato, e particolarmente inteso, sarebbe stata molto distinta e dissimile da Dio. Non può pertanto alcuna notizia o apprensione di questo mortale stato servire di mezzo tanto prossimo all'alta unione dell'amor di Dio Perciocchè tutto quello, che può mai l'intelletto comprendere, godere la volontà, o fabbricarsi l'immaginazione, tutto ciò è molto, come si disse, a Dio dissomigliante e sproporzionato. Lo diede mirabilmente ad intendere il Profeta Isaia, dicendo: [8] *Cui ergo similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei? Nunquid sculptile conflavit faber, aut aurifex auro figuravit illud, & laminis argenteis argentarius?* A che cosa dunque avete potuto Iddio rassomigliare? O quale immagine gli farete, che lo rappresenti? Potrà forse alcuna statua formarne il fabro, o l'orefice figurarlo coll'oro, o l'argentiere in piastre d'argento? Pel fabro s'intende la mente, la

[1] *l. 2. c. 5. n. 39.* [2] *Exod. 33. 20.* [3] *Johann. 1. 18.* [4] *1. ad Cor. 2. 9.* [5] *Isaiæ 64. 4.* [6] *Actor. 7. 32.* [7] *3. Reg. 19. 13.* [8] *Isaiæ 40. 18. & 19.*

la quale ha per uffizio di formare il conoscimento, e spogliarlo del ferro delle specie, e de' fantasmi. Per l'artefice dell'oro prendo la volontà, la quale è valevole a ricevere la figura e la forma del piacere, cagionato dall'oro dell'amore, con cui l'ama. Per l'argentiere, che qui si dice non figurarlo in piastre d'argento, intendesi la memoria colla sua immaginazione, le cui notizie ed immagini, che può ella fingere e fabbricare, si può con molta proprietà dire, che siano come piastre d'argento. Quindi torna lo stesso, come se dicesse: nè l'intelletto colle sue cognizioni potrà capire cosa simile a Dio; nè la volontà potrà assaggiare dolcezza alcuna, che s'uguagli a quella, ch'è Dio; nè la memoria riporrà nella immaginazione notizie o idee, che lo rappresentino. Egli è dunque evidente, che niuna di queste notizie può l'intelletto a Dio immediatamente incamminare; anzichè per arrivarlo deve piuttosto procedere non intendendo, che volendo intendere; piuttosto accecandosi, e mettendosi in tenebre, che aprendo gli occhj per più al divino raggio accostarsi. Quindi è, che la contemplazione, per mezzo di cui l'intelletto s'illumina da Dio, viene Teologia Mistica chiamata, che vuol dire Sapienza di Dio segreta; essendo secreta all'intelletto medesimo, che la riceve. San Dionigi la chiama raggio di tenebra, della quale dice il Profeta Barucco: [1] *Viam autem sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus*. Non v'è chi sappia, qual sia la strada della Sapienza, nè chi possa far menzione de' suoi sentieri. Egli è adunque manifesto, che deve accecarsi l'intelletto in tutte quelle vie, che può egli battere per unirsi a Dio. Il Filosofo Aristotele insegna, che della stessa maniera, come gli occhj del Vipistrello si riferiscono al Sole, da cui sono totalmente ottenebrati; il nostro intelletto pure si porta a ciò, che v'è in Dio di più luminoso, e tenebre diviene riguardo a noi. Dice di più, che quanto le divine cose sono in se più alte e più chiare, a noi divengono più ignote ed oscure. Il che parimente afferma l'Apostolo, dicendo: le cose più alte di Dio sono le meno intese dagli uomini. Non si finirebbe mai a questo passo di addurre autorità e ragioni per provare, che fra tutte le create cose, le quali possono nella mente cadere, non vi è scala alcuna, ond'ella a questo alto Signore possa poggiare. Anzi è necessario sapere, che se volesse l'intelletto da tutte queste cose, o d'alcuna di loro cavar profitto, come da mezzo prossimo per tale unione, non solo gli sarebbero d'impedimento, ma potrebbero essergli nel salir questo monte occasione di molti errori ed inganni.

[1] *Baruc*. 3. 23.

CAPITOLO IX.

Come la Fede è il prossimo e proporzionato mezzo dell' intelletto, perchè l'Anima possa arrivare alla divina unione d'amore. Il che si prova con autorità e figure della divina Scrittura.

47. DAl fin quì detto si raccoglie, che per essere la mente a questa divina unione disposta, deve restarsene pura e vota di tutto ciò, che potesse sotto i sensi cadere, ed insieme spedita da quelle cose, che posson essere con chiarezza comprese dall'intelletto, già intimamente riposato, cheto, e posto in Fede, la qual sola è prossimo e proporzionato mezzo, onde l'Anima si unisca con Dio: non vi essendo altra differenza, se non che sia egli o veduto o creduto. Conciosiachè siccome Dio è infinito, così ella infinito ce lo propone; e siccome è Trino ed Uno, medesimamente Trino ed Uno lo dimostra. Quindi per questo solo mezzo Iddio all'Anima si manifesta in una divina luce, che qualsivoglia intendimento sorpassa. Per la qual cosa quanto più è l'Anima piena di Fede, tanto più si unisce con Dio. [1] Questo volle dire San Paolo [2] nell'autorità sopraccitata, scrivendo: che chi ha da unirsi con Dio, è duopo che creda, cioè che vada per via di Fede verso lui camminando; al quale effetto dev'essere l' intendimento cieco ed al buio in sola Fede, perchè sotto queste tenebre si unisce l'intelletto con Dio, e sotto di esse sta Dio nascoso, secondo che l'afferma Davidde con queste parole: [3] *Et caligo sub pedibus ejus. Et ascendit super Cherubim, & volavit, volavit super pennas ventorum. Et posuit tenebras latibulum suum, in circuitu ejus tabernaculum ejus: tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Pose sotto i suoi piedi l'oscurità, e salì sopra i Cherubini per volare, e sopra le ale de' venti volò, e scelse per suo nascondiglio le tenebre, d'intorno a quello piantò il suo tabernacolo, che si è l'acqua tenebrosa fra le nuvole dell'aria. Quanto a ciò, che dice d'aversi messa sotto i piedi l' oscurità, e che prese per luogo in cui appiattarsi le tenebre, e che il suo tabernacolo d'intorno a quel nascondiglio è l'acqua tenebrosa; tutto ciò significa l'oscurità della Fede, in cui sta il Signore rinchiuso: e dicendo, che sopra i Cherubini salì, e volò sulle piume de' venti, si deve intendere, che vola sopra qualunque intelletto, interpretandosi i Cherubini per intelligenti o contemplanti. Le penne de' venti significano le sottili elevate notizie, e i concetti degli spiriti, sopra tutte le quali cose s'innalza il divino suo essere, a cui non può alcuno colle proprie forze arrivare. In figura di ciò leggiamo nelle Scritture, che terminato avendo Salomone di edificare il Tempio, vi discese Iddio dentro una nuvola, e lo riempì di maniera, che non vi potevano i figliuoli d'Israel-

[1] *l.* 2. *c.* 4. *n.* 37. [2] *ad Hebr.* 11. 6. [3] *Ps.* 17. 10.

sraello vedere; ed allora parlò Salomone, e disse: [1] *Dominus dixit, ut habitaret in nebula*. Il Signore ha promesso, che in una nuvola abiterebbe. [2] A Mosè parimente in una nuvola compariva, dentro di cui Dio stava coperto. E tutte le volte, che Iddio singolarmente si comunicava, facevasi in tenebre vedere, come si può in Giobbe osservare, dove la Scrittura dice, che Dio dall'aere oscuro gli favellò: [3] *Respondens autem Job de turbine, dixit*. ✠Tutte le quali tenebre significano l'oscurità della Fede, sotto di cui la Divinità, comunicandosi all' Anima, sta coperta. Allora poi cesserà questa, quando, come dice San Paolo: [4] *Cum autem venerit*, ✠*quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est*. Finirà ciò, ch'è imperfetto, cioè queste tenebre della Fede, e succederà ciò, ch' è perfetto, vale a dire la luce divina. Del chè pure abbiamo una immagine nelle truppe di Gedeone, di cui scrivesi, che tutti i soldati avevano le fiaccole in mano, e pure non le vedevano, tenendole dentro alcuni vasi nascoste, spezzati i quali subito comparve la luce: [5] *Dedit tubas in manibus eo*✠*rum, lagenasque vacuas, ac lampades in medio lagenarum*. Così la Fede per que' vasi figurata contiene in se la divina luce, cioè la verità di ciò, che Dio è in se stesso. Finita poi che sia la Fede, e rompendosi il filo, e venendo il termine di questa vita mortale, essa pure verrà quasi a spezzarsi, e la luce e la gloria della Divinità incontanente risplenderanno. Egli è adunque manifesto, che l'Anima per giugnere in questa vita ad unirsi con Dio, e comunicare immediatamente con lui, deve necessariamente accoppiarsi alle tenebre, in cui Salomone disse, ch'egli promesso aveva di abitare; e deve accostarsi all'aere tenebroso, donde gli piacque di rivelare a Giobbe i suoi segreti: deve eziandio prendere in mano al buio le urne di Gedeone, per aver nelle mani (cioè nelle opere della volontà) la luce, che sebbene oscuramente in Fede, si è l'unione d'amore; perchè poi spezzandosi di questa vita i vasi, senza indugio Iddio nella Gloria a faccia a faccia si veda. Ne rimane dunque ora da spiegare a parte a parte tutte le cognizioni e apprensioni, che può ricevere l'intelletto, e l'impedimento e il danno, che possono in questo cammino della Fede apportare, e come l'Anima deve in esse adoperarsi; acciocchè anzi le siano giovevoli, che dannose tanto quelle, che appartengono ai sensi, quanto le altre, che riguardano lo spirito.

CAPITOLO X.

In cui si distinguono tutte le apprensioni e cognizioni, che possono nell' intelletto cadere.

48. AVendo noi a trattar in particolare della utilità, e del

[1] 3. Reg. 8. 12. [2] Exod. 19. 9. [3] Job 38. 1; & 40. 1. [4] 1. ad Cor. 13. 10. [5] Jud. 7. 16.

e del danno, che le notizie e le apprensioni dell'intelletto possono cagionare all'Anima intorno a questo sopraddetto [1] mezzo della Fede per la divina unione, è necessario di ora distinguere tutte le apprensioni, così naturali, come sopranaturali, che può l' intelletto stesso ricevere, acciocchè tosto andiamo per ordine e colla possibile brevità in esse più distintamente indirizzandolo nella notte ed oscurità della Fede. Si deve adunque sapere, che per due strade può la mente ricevere notizie e cognizioni; una è naturale, e l'altra sopranaturale. La naturale abbraccia tutto quello, che o per via de'sensi naturali, o dopo di essi per se medesimo può l' intelletto capire: la sopranaturale comprende tuttociò, che all' intelletto sopra la sua capacità e attitudine naturale vien dato. Di queste sopranaturali notizie altre sono corporee, ed altre spirituali. Le corporee in due maniere si acquistano: ne riceve alcune l' intelletto per mezzo de'sensi corporali esteriori, altre per mezzo de' sensi corporali interiori; nelle quali parti racchiudonsi tutte le cose, che può l' immaginazione apprendere, fingere, e fabbricare. Le spirituali eziandio si formano in due maniere; una è distinta e particolare, l'altra confusa, oscura, e generale. Nella distinta e particolare vi entrano quattro maniere di apprensioni particolari, che senza il mezzo di corporeo senso si comunicano allo spirito, e sono: Visioni, Rivelazioni, Locuzioni, e Sentimenti spirituali. L' intelligenza oscura e generale in una sola guisa consiste, ed è la contemplazione, che per mezzo della Fede s' infonde. In questa dobbiamo l' Anima collocare, incamminandola ad essa per via dell' altre, e cominciando dalle prime, e spogliandola di tutte.

CAPITOLO XI.

Dell' impedimento e danno, che può l' Anima ricevere nelle apprensioni dell' intelletto per via di ciò, che sopranaturalmente ai sensi corporali esteriori si rappresenta: e come l' Anima in esse deve portarsi.

49. Le prime notizie, nel precedente capitolo da noi menzionate, sono quelle, che all' intelletto per via naturale appartengono. Delle quali perchè se n' è trattato nel primo libro [2], dove l' Anima nella notte del senso s' incamminò, qui non ne faremo parola: avendo ivi di esse data all' Anima una convenevole dottrina. Ciò pertanto, che abbiamo nel presente capitolo a trattare, verserà intorno a quelle notizie ed apprensioni, che spettano all' intelletto solo sopranaturalmente per via de'sensi corporali esteriori, che sono Vedere, Udire, Gustare, Odorare, e Toccare; circa i quali tutti sogliono alle persone di spirito comparire rappresentazioni ed oggetti, sopranaturalmente veduti e proposti. Conciosiachè intorno

[1] *l.* 2. *c.* 9. *n.* 47. [2] *l.* 1. *cap.* 6. & 10. *n.* 11. & 18.

torno la vista sogliono comparir loro figure e personaggi dell'altra vita, come di alcuni Santi, ed Angioli buoni e cattivi, e qualche straordinario lume e splendore. Colle orecchie accade loro di udire alcune insolite parole, o dalle persone, che veggono, pronunciate, o senza veder chi le dice. All'odorato sentono talvolta sensibilmente odori soavissimi senza sapere, d'onde procedano. Al gusto similmente succede di sentire un molto soave sapore: e per ultimo nel tatto la maniera del godimento e della soavità alle volte è tale, che sembra, che tutte le midolle ed ossa ne provino piacere, fioriscano, ed in esso s'immergano: siccome suol esser quella, che Unzione di Spirito si chiama, e che da esso alle membra ancora delle semplici Anime si diffonde. Questo gusto poi del senso intanto suole dagli spirituali provarsi, in quanto che l'affetto e la divozione dello spirito sensibile in cadauno alla propria guisa più o meno il produce. Che perciò è da sapersi, che quantunque tutte queste cose possano per via del Signore ne' sensi corporali accadere; non mai debbonsi assicurare in esse, nè ammetterle, anzi totalmente fuggirle, senza voler esaminare, se buone siano o cattive. Perchè siccome sono molto esteriori e corporali, così tanto meno è certo, che vengano da Dio: essendo di lui più proprio il comunicarsi allo spirito, in cui per l'Anima v'è maggior sicurezza e profitto, che al senso, nel quale ordinariamente vi sono molti pericoli ed inganni. Conciosiachè in tali grazie il senso corporeo si fa giudice ed estimatore delle cose spirituali, pensando, che siano così, com'egli le sente, quantunque tanto differenti elle sono, come il corpo dall'Anima, e la sensualità dalla ragione è diversa. Il senso per verità del corpo è tanto delle spirituali cose ignorante, come delle ragionevoli un giumento: e quindi falla grandemente colui, che le stima, e si espone ad un gran pericolo d'essere ingannato, e per lo meno avrà in se un grave impedimento all'avanzare nelle cose di spirito. Tutte infatti le cose corporali non anno, come abbiam detto, colle spirituali proporzione veruna; e perciò è sempre da temersi, che tali cose provengano piuttosto dal Demonio, che da Dio: avendo il Demonio nelle cose, che anno più del corporale ed esteriore, maggior parte, e potendo più agevolmente ingannare, che nell' altre più interiori. Questi oggetti pure e queste forme corporee, quanto più esterne sono, tanto meno apportano di profitto all'interno ed allo spirito per la molta distanza e poca proporzione, che passa fra lo spirituale e il corporale. Conciosiachè quantunque per mezzo di esse qualche parte di spirito si conferisca, come sempre si fa, allorchè sono da Dio; è però assai meno di quello, che se le medesime cose fossero più spirituali ed interiori. Oltre a ciò sono più disposte e facili a cagionare nell'Anima errore, presunzione, e vanità; essen-

sendochè siccome tanto palpabili sono e materiali, muovono grandemente il senso, ed al giudizio dell' Anima sembra, che ciò sia molto, perchè è molto sensibile; e dietro ad esso si porta, abbandonando la sicura guida della Fede, e pensando che quella luce sia la scorta e il mezzo per arrivare al fine da lei preteso, che si è l'unione di Dio: e quanto più di cose tali fa stima, tanto più smarrisce il migliore della strada, ed il mezzo della Fede. Di più vedendo l'Anima, che tali straordinarie cose le avvengono, se le innesta bene spesso segretamente una certa opinione di se, quasi che ella sia qualche cosa dinanzi a Dio, il quale pensiero si oppone all'umiltà. Sa parimente il Demonio innestare molto bene nell'Anima un occulto compiacimento di se, ed alle volte ancora non poco manifesto. A questo fine spesse fiate mette dinanzi ai sensi cotali oggetti, rappresentando alla vista immagini di Santi, e bellissimi splendori; e all'Udito parole molto ingannevoli facendo udire; e sentire all'Odorato soavi fragranze, e dolcezze alla bocca, e diletto al Tatto; acciocchè per tali mezzi adescandoli, li faccia in molte colpe cadere.

50. Si anno pertanto da ributtar sempre tali rappresentazioni, e sentimenti; poichè, posto anche il caso, che alcuni procedano da Dio, non perciò se gli fa ingiuria, nè si lascia di riceverne l'effetto e il frutto, che Iddio per mezzo loro nell' Anima vuol fare, ancorchè li rifiuti ella, e non li voglia. La ragione di questo si è, perchè la visione corporale, ovvero la sensazione in alcuno degli altri sensi, come pure in qualsivoglia comunicazione delle più interne, se viene da Dio, al medesimo punto che comparisce, produce nello spirito il suo primo effetto, senza dar luogo e tempo all'Anima di deliberare, se la vuole, o non la vuole. Perciocchè siccome in tali cose Iddio sovranaturalmente comincia senza bastevole diligenza e attitudine dell'Anima; alla stessa maniera senza sua diligenza e attitudine fa Iddio l'effetto, che con tali cose in essa pretende: essendo effetto, che si fa ed opera nello spirito passivamente senza libero consenso; e quindi perchè sia o cessi di essere, non consiste in volere o non volere. In quella guisa appunto che, se si gittasse sopra d'un uomo ignudo del fuoco, poco a lui gioverebbe il non volersi scotare, avendo necessariamente il fuoco da produrre il suo effetto. Non diversamente avviene alle buone Visioni e rappresentazioni, le quali, comecchè l'Anima nol voglia, partoriscono prima e principalmente in essa, che nel corpo, l'effetto. Quelle pure, che seguono per opera del Demonio, senza che l'Anima colla volontà vi concorra, cagionano in essa inquietudine o aridezza, vanità o presunzione di spirito: quantunque non sono queste di tanta efficaccia nel male, come quelle di Dio nel bene. Poichè le visioni del Demonio si fermano assai ne' primi moti, e non possono muovere di più la volontà, s'ella nol vuole, e l'inquietudine, che seco porta-

tano, non dura molto: se la poca cautela dell'Anima, e lo smarrimento di coraggio non sono cagione, che duri. Ma quelle, che procedono da Dio, penetrano intimamente nell'Anima, e lasciano l'effetto loro d'un eccitamento e diletto vincitore, che le facilita il libero ed amoroso consenso al bene, e ve la dispone. Contuttociò benchè siano da Dio, se l'Anima di queste sensazioni o Visioni esteriori fa stima, e tratta di volerle ammettere, ne seguono sei inconvenienti.

51. Il primo, che si va diminuendo la perfezione di regolarsi per via di Fede, derogando molto a questa le cose, che col mezzo dei sensi si sperimentano; poichè la Fede, come abbiam detto [1], supera ogni senso: e in tal guisa dal mezzo della unione di Dio si allontana, non chiudendo gli occhj dell'Anima a tutte le cose de' sensi.

Il secondo, che se non si rifiutano, sono allo spirito d'impedimento: trattenendosi l'Anima in esse, ed all'invisibile non volando. Perciò questa era una delle ragioni, che diede ai suoi discepoli il Signore, perchè fosse loro convenevole, ch'egli partisse, acciocchè lo Spirito Santo scendesse: e per cui non lasciò, che dopo il risorgimento Maria Maddalena si accostasse ai suoi piedi; cioè per meglio fondarli tutti nella Fede.

Il terzo, che va l'Anima a tali cose applicandovi l'amor proprio, e verso la vera rassegnazione e nudità di spirito non cammina.

Il quarto, che va di esse perdendo l'effetto e lo spirito, che nell'interno cagionano, mentre fissa gli occhj nel loro sensibile, che si è il meno principale: e quindi non riceve tanto copiosamente lo spirito da esse prodotto, il quale s'imprime e conserva più, annegando tutto il sensibile, che dal puro spirito è molto diverso.

Il quinto, che va restando priva delle grazie di Dio, perchè con attaccamento le accoglie, e di esse notabilmente non si approfitta. L'accoglierle poi con amor proprio, e non servirsene bene, è il medesimo, che volerle avere per in esse trattenersi; al qual fine Iddio non le dà: nè in questo stato ha l' Anima facilmente da determinarsi a credere, che vengano da Dio.

Il sesto, che volendole ammettere, si apre al Demonio la porta, perchè la inganni con altre somiglianti, le quali sa egli molto bene dissimulare e travestire per modo, che alle buone si rassomiglino; poichè può, come dice l' Apostolo [2], in Angelo di luce trasfigurarsi: *Ipse enim Satanas transfigurat se in Angelum lucis*. Del che tratteremo dopo, [3] mediante l'aiuto divino, nel terzo libro al capitolo della gola spirituale.

52. Egli è pertanto all'Anima spediente, che, siano pur di chi si voglia, ad occhj chiusi le scacci; perchè non facendolo, darebbe tanto luogo a quelle del Demonio, ed

K a lui

[1] *L. 2. c. 9. n. 47.* [2] *2. ad Cor. 11. 14.* [3] *Nott. osc. l. 1. c. 6.*

a lui tanto braccio, che non solo * in vece dell' une accoglierebbe le altre; ma di tal maniera potrebbero moltiplicarsi le visioni del Diavolo, e andar cessando quelle di Dio, che tutto venisse in fine ad essere dalla parte di colui, e nulla dalla parte di questo: come a molte Anime incaute e di poca dottrina è accaduto, le quali si credettero a tal segno sicure * nel ricevere queste grazie, che molte di esse durarono gran fatica per fare a Dio ritorno in purità di Fede, e molte ancora non vi ritornarono: avendo già in loro il Demonio gittate profonde radici. Per la qual cosa è ben fatto chiudere loro gli occhj, e in tutte temere; perchè rifiutando le cattive, si tolgono di mezzo gli errori di Satanasso, e le sincere scacciando, si leva l'impedimento della Fede, e lo spirito raccoglie il frutto da esse prodotto. E siccome, quando le ammettono, le va Iddio loro sottraendo, perchè vi sono attaccate, e non ne cavano ordinatamente profitto; e per l' opposto va il Demonio insinuando ed accrescendo le sue, perchè l' Anima dà loro luogo ed ingresso: così quando ella sta rassegnata e senza amor proprio in esse, il Demonio cessa, vedendo, che non apporta lor danno, e Dio per contrario va in quell' Anima umile e spropriata moltiplicando i favori, costituendola e collocandola sopra molte cose, come il servo che fu * fedele nel poco: [1] *Quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam*. Nelle quali grazie, se l' Anima sarà tuttavia fedele, non si fermerà il Signore, sinchè di grado in grado alla divina unione e trasformazione non l' innalzi. Conciosiachè nostro Signore va di tal guisa provando l' Anima, e sollevandola, che in primo luogo la visita secondo la sua poca capacità sensibilmente; onde poi adoperandosi ella, come deve, e pigliando que' primi bocconi con sobrietà per fortificarsi e nutrirsi, ad altro maggiore e miglior cibo la trasferisca. Di maniera che se vincerà il Demonio nel primo, passerà al secondo; e se nel secondo pure sarà vittoriosa, passerà al terzo, e di mano in mano a tutte le sette mansioni, sinchè l' introduca lo sposo nella Cella vinaria della sua perfetta Carità [2], che sono li sette gradi d' amore. Felice quell'Anima, che saprà combattere contro la bestia dell' Apocalisse [3], la quale ha sette teste, a questi sette gradi d' amore contrarie, e con esse teste a ciascheduno fa guerra; movendo ognuna di loro contro l' Anima in ognuna delle sopraddette mansioni, dove l'Anima va esercitando e guadagnando tutti i gradi del divino amore. Certo è, che se fedelmente combatterà in ognuna di esse, e vincerà, sia degna di passare di grado in grado, o di mansione in mansione, sinchè all' ultima arrivi: avendo alla bestia troncati i sette capi, con cui le faceva sì furiosa guerra, che dice quivi San Giovanni, che le fu permesso di com-

[1] *Matt.* 25. 21. [2] *Cant.* 2. 4. [3] *Apocal.* 13. 1.

combattere contro i Santi, e di poterli vincere, mettendo in opera contro ciascuno di questi gradi bastevoli arme e munizioni: [1] *Et est datum illi bellum facere cum Sanctis, & vincere eos*. Quindi è da dolersi assai, che molti, entrando in questa battaglia della vita spirituale contro la bestia, non siano ancora da tanto di recidere il primo capo, annegando le sensuali cose del mondo. E poichè alcuni ciò conseguiscono, e glielo troncano, non le troncano il secondo, cioè le Visioni del senso, delle quali andiamo ragionando. Quello però, che maggiormente dà pena, si è, che non pochi, avendole non solo tagliati il primo e secondo capo, ma il terzo ancora, che ai sensi interiori corrisponde, passando dallo stato di meditazione, ed anche più avanti: al tempo di entrare nel puro dello spirito questa bestia li vince, e ritorna a levarsi contro di loro, fino a fare che ripulluli il primo capo, e prendendo seco altri sette spiriti di se più tristi [2], rendere colla ricaduta il fine loro delle prime cadute peggiore. Deve adunque l'uomo spirituale rinnegare tutte le apprensioni e i diletti di corpo, che cadono nei sensi esteriori, se vuole troncare il primo e secondo capo a questa bestia, entrando nella prima e seconda stanza di amore in viva Fede, e non volendo appigliarsi nè intralciarsi in ciò, che ai sensi segli offerisce: in quanto che apporta maggiore impedimento alla notte spirituale della Fede.

53. Chiaro adunque sta, che queste Visioni ed apprensioni sensitive non possono servire di mezzo alla divina unione, perchè non sono con Dio in alcuna maniera proporzionate: e questa fu una delle cagioni, per cui non volle Cristo, che Maria Maddalena il toccasse, ed all'Apostolo San Tomaso lo permise, siccome a colui, che al migliore e più perfetto mirava. Così il Demonio si compiace molto, quando un'Anima cerca di ammettere Rivelazioni, e la vede loro inclinata; perchè ha egli allora non poca occasione d'inserirvi errori, e derogare, per quanto mai può, alla Fede: restando, come s'è detto, l'Anima di esse vaga esposta ad una grande ignoranza, e bene spesso a molte tentazioni e sciocchezie. Mi sono allungato alquanto intorno a queste apprensioni esteriori, per dare un po più di luce alle altre, di cui abbiamo a trattare in appresso. Avrei però tanto che dire circa questa parte, che malagevole sarebbe trovarci il fine; e conosco d'essere stato troppo breve, dicendo solo, che si abbia cura di non ammetterle mai, se non alcuna in qualche caso assai raro, e dopo un diligente esame di persona dotta, spirituale, e sperimentata: ed allora senza concorrervi col desiderio.

[1] *Apocal.* 13. 7. [2] *Luca* 11. 26.

CAPITOLO XII.

In cui si tratta delle apprensioni immaginarie e naturali. Spiega, che cosa siano, e prova, che non ponno essere mezzo proporzionato alla unione di Dio; e il danno, che reca il non sapere a suo tempo da esse staccarsi.

54. PRima [1] che trattiamo delle Visioni immaginarie, che sopranaturalmente sogliono all' interno senso, cioè alla immaginativa e fantasia rappresentarsi, conviene, se vogliamo procedere con buon ordine, trattar qui delle apprensioni naturali dello stesso senso interno corporeo; acciocchè andiamo avanzando dal meno al più, e dal più esterno al più interiore, finchè si arrivi all'intimo raccoglimento, dove si unisce l' Anima con Dio. Questo medesimo ordine abbiamo fino a qui seguito: trattato avendo primieramente di spogliar l'Anima delle apprensioni naturali degli oggetti esteriori, e per conseguenza delle forze naturali degli appetiti: il che si fece nel primo libro, [2] in cui della notte del senso ragionammo. Dopo di ciò abbiamo subito cominciato a spogliarla in particolare delle apprensioni esterne sopranaturali, che succedono ai sentimenti esteriori, secondo che si terminò di dire nel capitolo passato, a fine d'avviare l' Anima alla notte dello spirito in questo secondo Libro. Ora quel che prima d' ogni altra cosa ci si presenta, è il senso corporale interiore, cioè l'immaginazione e la fantasia, le quali dobbiamo egualmente votare di tutte le forme ed apprensioni immaginarie, che naturalmente in esse ponno cadere; e provare, come egli è impossibile, che l'Anima arrivi alla unione di Dio, sinchè non cessa d'operare con esse: in quanto che non ponno essere nè proprio nè prossimo mezzo a quella unione.

55. Si deve pertanto sapere, che i sensi, dei quali in questo luogo particolarmente favelliamo, son di due classi, corporali, e interiori, che si chiamano immaginazione, e fantasia, i quali ordinatamente servono l'uno all'altro, perchè in uno vi è qualche discorso, sebbene imperfetto, e d'una maniera imperfetta, e l'altro forma l'immagine, cioè l'immaginazione. Ora al nostro proposito torna il medesimo trattare del primo o del secondo. Per la qual cosa quando non nomineremo separatamente ambedue, suppongasi, che quanto diremo dell'uno, s'intende anche dell'altro; e che parliamo indifferentemente di entrambi. Quindi è, che tutto ciò, che ponno questi sensi sentire e fabbricare, si chiama immaginazioni e fantasie, le quali sono forme, che con immagine e figura di corpo loro si rappresentano. Queste ponno essere di due sorti, alcune, sopranaturali, che senza opera de' sensi possono loro passivamente rappresentarsi, e si rappresentano: le qua-

[1] *lib. 2. c. 16. n. 69.* [2] *lib. 1. c. 4. n. 7.*

quali chiamiamo Visioni immaginarie per via sopranaturale, e di esse ragioneremo in appresso. [1] Altre sono naturali, che mediante la propria operazione possono attivamente i sensi sotto forme, figure, ed immagini in se fabbricare. Così a queste due potenze appartiene di servire alla meditazione, la quale è un atto discorsivo, prodotto col mezzo d'immagini, forme, e figure, da' sopraddetti sensi fabbricate e formate: come a cagion d'esempio, immaginarsi Cristo Crocifisso, o legato alla colonna, o sia lo stesso Dio con grande Maestà sopra un Trono assiso; o immaginarsi e considerare la gloria a guisa d'una bellissima luce, e qualsivoglia altra cosa somigliante o umana o divina, che possa nella immaginativa cadere. Di tutte queste immaginazioni ed apprensioni devesi l'Anima votare, restando questo senso all'oscuro per giugnere alla divina unione: in quanto che non possono avere proporzione alcuna di mezzo prossimo con Dio; siccome neppure le immaginazioni corporali, che ai cinque sensi esterni servono di oggetti. La ragione di ciò è, perchè l'immaginativa non può fabbricare, nè immaginar cosa alcuna fuor di quello, che per mezzo dei sensi esteriori ha provato, cioè a dire, veduto cogli occhi, ascoltato cogli orecchi &c. O il più che potrà fare, sarà comporre alcune somiglianze di queste cose vedute, udite, o sentite, le quali però non siano punto più eccellenti di quelle, che per via de' sopraddetti sensi ha ricevuto. Conciosiachè quantunque vada immaginando palazzi di perle, e monti d'oro, perchè ha veduto l'oro e le perle; non altro per verità è tutto ciò, che l'essenza di un po d'oro, o di una perla, comecchè nella immaginazione osservino l'ordine, ed abbiano qualche traccia di cose composte. Siccome poi le create cose giusta [2] il detto di sopra non ponno avere proporzione alcuna coll' essere di Dio, ne segue, che quanto a somiglianza loro s'immagina, non può di mezzo prossimo alla unione con esso servire. Che perciò coloro, i quali si figurano Dio sotto alcune di queste immagini, o come un gran fuoco e splendore, o come altra qualsivoglia forma, e pensano, che taluna di queste cose sia simile a lui, vanno molto da esso lontano. Perchè sebbene ai principianti sono necessarie queste considerazioni, e forme, e maniere di meditare, perchè si vada l'Anima innamorando, e cibando per via dei sensi, come dopo diremo; [3] e quindi servano loro ad unirsi con Dio di mezzi remoti, per li quali ordinariamente devono le Anime passare a fine di giugnere al termine ed alla stanza del riposo spirituale: ha però da seguir questo in maniera, che passino per esse, e non si fermino sempre in esse; perchè in tal guisa non arriverebbeto mai al termine, il quale non è, come i mezzi remoti, nè ha somiglianza alcuna con essi. In quella guisa appunto, che i gradi della scala non anno

[1] *lib. 2. c. 24. n. 94.* [2] *lib. 2. c. 8. n. 45.* [3] *lib. 2. c. 15. n. 67.*

no che fare col termine o colla stanza, per salire alla quale son mezzi: a tal segno che, se chi sale non andasse di mano in mano lasciando dietro a se i gradini, finchè ve ne resta un solo, e si compiacesse di fermarsi in alcun di loro, non mai arriverebbe, nè alla piana e piacevole stanza del termine salirebbe. Per lo che l'Anima, che vorrà in questa vita arrivare alla unione di quel sommo riposo e bene, deve per tutti i gradi delle considerazioni, e forme, e notizie passare, poichè non anno somiglianza alcuna nè proporzione col termine, a cui s'incamminano, ch'è Dio. Nel qual senso disse san Paolo negli Atti degli Apostoli:[1] *Non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi sculpturae artis, et cogitationis hominis divinum esse simile.* Non dobbiamo giudicare, che le divine cose siano somiglianti all'oro, o all'argento, o alle pietre artificiosamente scolpite, o a quanto può l'uomo colla immaginazione formare. Sicchè errano di molto alcune persone spirituali, le quali essendosi esercitate in accostarsi a Dio per mezzo d'immagini, forme, e meditazioni, come a principianti si conveniva, allorchè le vuole poi il Signore a beni più spirituali, interni, ed invisibili ritirare, e perciò leva loro il gusto e sugo della meditazione discorsiva, esse non la finiscono, nè s'arrischiano, nè sanno da que' modi palpabili distaccarsi, a cui sono accostumati; e quindi non cessano di travagliare per tenersi presso di se, cercando di camminare per la strada della loro considerazione e meditazione di forme, come per l'addietro, e pensando, che la cosa debba sempre andare così. Nel che molto già s'affaticano, e non vi trovano punto o poco di succo; anzi cresce in loro l'aridità, la fatica, e l'inquietudine dell'Anima, quanto più per quel primo gusto travagliano, il quale non è possibile, che si trovi in quella prima maniera, perchè non gode più, come abbiamo detto, l'Anima di quel cibo tanto sensibile, ma d'un altro più delicato, interiore, e meno sensibile, il quale non consiste in affaticarsi colla immaginazione, ma in riposare l'Anima, e lasciarla nella sua quiete assai più spirituale. Imperciocchè quanto più l'Anima si mette in ispirito, tanto più cessa di operare colle potenze in oggetti particolari, mettendosi ella in un atto generale e puro; e perciò cessano le potenze di operare in quella maniera, che tenevano per giugnere a ciò, a che già l'Anima è pervenuta. Così come restano e fermansi i piedi, terminato avendo la loro giornata, perchè se tutto fosse andare, non si verrebbe mai ad arrivare; e se ogni cosa fosse mezzo, come o quando il vario fine e termine si goderebbe? alla stessa guisa è una compassione il vedere, che volendo l'Anima di costoro starsene in questa pace, e in riposo di quiete interiore, in cui si riempie di pace e di refezione di Dio, essi l'inquietano, e la cac-

cia-

[1] *Actor.* 17. 29.

ciano fuori alle cose più esterne, e cercano di rivolgerla a camminare per dove ha camminato, e che lasci il fine ed il termine, in cui riposa, per i mezzi, che ad esso l'instradavano, cioè per seguire le considerazioni, il che non accade senza gran dispiacere e ripugnanza dell'Anima, la quale se ne vorrebbe stare in quella pace, come in suo proprio luogo: simile appunto a colui, che arrivato con travaglio essendo, dove riposa, se lo ritornano alla prima fatica, ne sente pena. E siccome non comprendono essi il mistero di quella novità, pensano, che ciò sia un giacere oziosi, e non facendo nulla, e quindi non permettono a se stessi di riposare, ma proccurano di considerare e discorrere: d'onde ne segue, che d'aridità si riempiono e di travaglio, per vaghezza di trar sapore di dove non lo devono trarre. Anzi possiamo lor dire: che mentre più gela, più strigne; perchè quanto più in quella maniera si ostineranno, tanto peggio loro avverrà, cavando sempre più l'Anima dalla sua pace spirituale: lo che è un lasciar il più per lo meno, ricominciar di nuovo il cammino finito, e voler rifare ciò, ch'è già fatto. A costoro è necessario suggerire, che imparino a starsi con attenzione ed avvertenza amorosa in Dio e in quella quiete; nè si curino tanto della immaginazione, nè de' suoi atti; poichè qui, come andiam dicendo, le potenze riposano, e non operano fuorchè in quella semplice e soave avvertenza amorosa; e se pure alcune volte operano di più, ciò non segue con forza, nè con discorso molto studiato, ma con soavità d'amore, più mosse da Dio, che dalla medesima abilità dell'Anima, come in seguito più chiaramente si spiegherà.[1] Basti ora questo per dimostrare, quanto è necessario, che coloro, i quali pretendono di avanzare, sappiano sciorsi da tutte queste maniere e dagli atti della immaginativa, quando il profitto dello stato, che professano, lo richiede. Ora perchè s'intenda, quando ciò debba succedere, nel seguente capitolo accenneremo alcuni segni, che deve scorgere in se la persona spirituale, onde conosca la stagione e il tempo, in cui può liberamente del sopraddetto termine servirsi, e lasciar di camminare col discorso dell'intelletto, e cogli atti della immaginazione.

CAPITOLO XIII.

Si propongono i segni, che deve conoscere in se stessa la persona spirituale per cominciare a spogliar l'intelletto delle forme immaginarie, e dei discorsi della meditazione.

36. PErchè questa dottrina non apporti confusione, converrà nel presente capitolo spiegare, in qual tempo sia convenevole, che la persona spirituale lasci l'atto del meditare discorsivo per via delle ricordate immaginazioni, forme, e figure; acciocchè non

[1] *lib. 3. c. 1. n. 136.*

non le abbandoni prima o dopo, che lo spirito lo richiede. Perciocchè siccome conviene, a fine di andare a Dio, lasciarle a suo tempo, onde non lo impediscano; così è necessario egualmente di non lasciare la detta meditazione avanti il tempo per non dar poi all' indietro. Conciosiachè quantunque le apprensioni di queste potenze non servano di mezzo prossimo alla unione con Dio de' proficienti; tuttavia giovano di mezzi remoti ai principianti per disporre ed abituare lo spirito alle cose spirituali col mezzo de' sensi, e per nettar la strada da tutte le altre forme, ed immagini basse temporali, e mondane, e naturali. Al qual effetto daremo qui alcuni segni ed indizj, che deve in se scoprire l'uomo di spirito, onde conosca, se a quel tempo converrà lasciarle o nò: e questi segni son tre.

57. Il primo si è, vedere in se stesso, che già non può meditare, nè operare colla immaginativa, nè goder di essa, come prima soleva; anzi trova in ciò aridità, in che aveva costume di fissare i sensi, e trarne piacere. Perciò finatanto che ve lo troverà, e potrà meditando discorrere, non deve lasciare la meditazione; se non fosse quando l'Anima sua in quella pace riposasse, di cui nel terzo segno si parlerà.

Il secondo è, quando vede, che non ha voglia alcuna di applicare la detta immaginazione, nè il senso ad altre cose particolari esteriori o interiori. Non dico, che l'immaginativa di tempo in tempo non vi trascorra; (poichè questa anche nel maggiore raccoglimento suole svagare) ma che l'Anima non goda di collocarla di proposito in altre cose.

Il terzo e più sicuro è, se l' Anima si compiace di stare da se sola con amorosa attenzione in Dio senza particolari considerazioni in pace interna, quiete, e riposo, senza atti nè essercizj delle potenze memoria, intelletto, e volontà, che almeno siano discorsivi, cioè passino da uno all'altro; ma solo goda di starsene colla notizia ed avvertenza generale ed amorosa, che dicessimo, senza particolare intendimento di altra cosa.

58. Questi tre segni almeno deve vedere in se uniti la persona spirituale, perchè possa sicuramente arrischiarsi a lasciare lo stato della meditazione, ed entrare in quello della contemplazione e dello spirito. E non basta aver il primo solo senza il secondo, perchè potrebbe accadere, che il non poter immaginare, nè meditare nelle cose di Dio, come prima, derivasse dalla propria distrazione e poca diligenza: e perciò deve vedere in se anche il secondo segno, cioè di non aver desiderio nè appetito di pensare ad altre cose straniere. Conciosiachè quando il non poter fissare l'immaginazione ed i sensi nelle cose di Dio nasce da distrazione o tiepidezza, incontanente si brama ed appetisce di porla in altre cose differenti, che le sono di motivo a staccarsi da quelle. Nemmeno basta cono-

noſcere in ſe il primo ed il ſecondo ſegno, ſe non vi ſcopre unitamente il terzo. Imperciocchè quantunque veggaſi, che non può diſcorrere, nè penſare nelle coſe di Dio, e che neppure prova inclinazione a trattenerſi col penſiero in altre diverſe; potrebbe ciò procedere da malinconia, o da qualche craſſo umore, addenſato nel cervello o nel cuore, che ſuol cagionare ne' ſenſi un certo inzuppamento e una ſoſpenſione, che riducono l'Anima a non penſar nulla, nè volere, o bramar di penſarvi, ma ſolo a ſtarſene in quella ſaporita ſtupidità. Contro di queſta deve avere il terzo ſegno, cioè la notizia ed attenzione amoroſa in pace, come abbiam detto. Sebbene è vero, che al principio, quando un tale ſtato comincia, quaſi di queſta notizia amoroſa non ſi accorgiamo: il che avviene per due ragioni. Una ſi è, perchè ſulle prime ſuol eſſere cotale amoroſa notizia molto ſottile, e delicata, e quaſi inſenſibile. L'altra, perchè trovandoſi l'Anima abituata nell' altro eſercizio della meditazione, ch'è più ſenſibile, non ſi avvede, nè per poco ſente queſt'altra novità inſenſibile, che già è di puro ſpirito compoſta. Maggiormente quando per non l'intendere non ſi laſcia in eſſa ripoſare, proccurando l'altro più ſenſibile eſercizio; onde quantunque in quello ſia più abbondante l'amoroſa pace interiore, non ſi laſcia luogo a ſentirla, nè a goderne. Però quanto più andraſſi l'Anima abilitando ad ammettere queſto ripoſo, andrà ſempre più in eſſo creſcendo, e provando più quell'amoroſa notizia generale di Dio, della quale meglio eſſa gode, che di qualunque altra coſa, cagionandole pace, ripoſo, ſapore, e diletto ſenza travaglio. Ma perchè ciò divenga più chiaro, diremo nel ſeguente capitolo le cauſe e le ragioni, onde ſi conoſcano neceſſarj i detti tre ſegni per la direzione dello ſpirito.

CAPITOLO XIV.

Si prova la convenienza di queſti ſegni, dando ragione della neceſſità delle coſe, intorno ad eſſi dette di ſopra.

59. Circa il primo ſegno, di cui abbiamo parlato, è da ſaperſi, che naſce da due principj, i quali però ſi riſtringono quaſi in uno, il dover lo ſpirituale, perchè nella vita dello ſpirito ſen'entri, che ſi è la contemplativa, laſciare la ſtrada immaginaria e della ſenſibile, meditazione, quando non più in eſſa trova piacere, nè può formarne diſcorſo. Il primo, perchè già l'Anima ha in certa maniera conſeguito tutto il bene ſpirituale, che doveva nelle coſe di Dio trovare per mezzo della meditazione e del diſcorſo: indizio di che ſi è, il non poter eſſa più meditare nè diſcorrere, come ſoleva, nè trarne nuovo ſapore o guſto, come per l'addietro, perchè per l'addietro non era arrivata a quella parte di ſpirito, che in tale ſtato per mezzo d'eſſo

doveva avere: essendo che d'ordinario qualunque volta riceve l'Anima qualche nuovo bene spirituale, lo riceve, godendone almeno nello spirito alla maniera, che alla parte corrisponde, per cui lo riceve, e perciò ne cava profitto: altrimenti sarebbe maraviglia, che le giovasse: Al che torna bene il detto de' Filosofi: *Quod sapit*, *nutrit*: Ciò, che piace, nodrisce e ingrassa. Onde disse Giobbe: [1] *Nunquid ... poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum?* Si potranno forse mangiare le cose insipide e non condite di sale? Questa si è dunque la cagione del non poter considerare nè discorrere, come prima, cioè il poco piacere e profitto, che lo spirito vi ritrova.

60. Il secondo principio è, che già l'Anima in questo tempo sostanzialmente e abitualmente possiede lo spirito della meditazione. Imperciocchè il fine della meditazione e del discorso intorno le cose di Dio essendo di cavarne qualche notizia e amor di lui, ed ogni volta, che l'Anima ne cava, formandosi un atto, siccome molti atti in qualsivoglia genere di cose vengono a generar abito nell' Anima; così molti atti di queste notizie amorose, che l'Anima di mano in mano andò producendo, vengono coll'uso a continuarsi tanto, che formano abito. Lo che suole Iddio talvolta fare senza il mezzo di questi atti di meditazione, (almeno senza che ne siano preceduti molti) ponendola subito nella contemplazione. Così quanto l'Anima andava in più volte traendo colla fatica di meditare intorno cose particolari, si è già fatto in essa coll'uso un abito, ed una sostanza di notizia amorosa generale, non come in avanti distinta e particolare. Per la qual cosa mettendosi in atto di orare, siccome colui che all'acqua è vicino, già ella bee soavemente senza travaglio, e senza bisogno di cavarla dai canali delle passate considerazioni, forme, e figure. Di maniera che subito nel porsi dinanzi a Dio, si mette in atto di confusa, amorosa, pacifica, e quieta notizia, nel quale sta l'Anima beendo sapienza, amore, e piacere. Questa perciò è la cagione, perchè prova l'Anima gran pena e disgusto, allorchè standosi ella in questo riposo, la vogliono far meditare, e intorno particolari cognizioni affaticarsi. Imperciocchè le accade, come al bambino, cui nell'atto di succhiare il latte, già nella poppa vicino e raccolto, glielo togliessero, e l'obbligassero, che colla diligenza del suo spremere e maneggiare ritornasse a volerlo unire e cavare: o come a colui, che levato avendo la corteccia ad un frutto, e mangiandosi la sostanza, se gliela facessero lasciare, acciocchè tornasse a mondarlo di quella scorza, che fu già tratta; non ve la troverebbe, e frattanto perderebbe di assaggiare la sostanza, che pur aveva fra mano: simile in questo essendo a chi lascia la preda già sua. Non diversamente fanno

[1] *Jobi 6. 6.*

no molti, che cominciano a entrare in questo stato; i quali pensando, che tutto l'affare consista nell'andar discorrendo e intendendo la particolarità delle cose per via d'immagini e forme, che sono la corteccia dello spirito, siccome non le trovano in quella amorosa e sostanzial quiete, in cui vorrebbe starsene l'Anima loro, ed in cui non intendono cosa alcuna di chiaro; credono di andare smarriti, e di perdere il tempo, e tornano a cercare la corteccia delle loro immagini e dei discorsi, che pur non trovano, essendone ormai usciti: e quindi non godono la sostanza, nè colgono la meditazione, e turbansi, immaginando di dar all'indietro, e di essere perduti. E veramente la cosa procede così, quantunque non già com'eglino pensano; poichè perdonsi quanto all'uso de' proprj sensi, ed alla prima maniera di sentire e d'intendere: il che significa andarsi guadagnando lo spirito, che lor vien dato. Intorno al quale quant'essi vanno meno intendendo, tanto più vanno entrando nella notte dello spirito, di cui in questo libro si tratta, e per cui devono passare, a fine d'unirsi con Dio, che ogni sapere soverchia.

61. Circa il secondo segno mi trovo poco da dire; vedendosi già che non può necessariamente l'Anima godere allo stesso tempo di altre immaginazioni differenti e mondane; poichè dell'altre, che vi si uniformano più, come sono quelle di Dio, per le sopraddette cagioni non si compiace. Solamente, come di sopra si è avvertito, in questo raccoglimento suole l'immaginativa da se andare, venire, e cangiarsi, ma non già con piacere e consenso dell'Anima, si bene con pena, perchè le disturba la pace ed il sapore.

62. Che poi il terzo segno sia conveniente e necessario per poter lasciare la sopraddetta meditazione, (il qual segno si è una notizia ed avvertenza generale ed amorosa in Dio), conosco pure, che non era necessario dirne qui parola: essendosene già nel primo segno qualche poco spiegato, ed avendosi in appresso di proposito a trattarne, quando di questa generale e confusa notizia parleremo a suo luogo, [1] cioè dopo tutte le apprensioni particolari dell'intelletto [2]. Ora però una sola ragione addurremo, onde si vegga chiaro, come in caso, che il contemplativo debba lasciare la via della meditazione, gli è necessaria quest'attenzione o notizia amorosa e generale di Dio. Questa ragione si è, perchè se l'Anima non avesse allora cotal notizia o assistenza in Dio, ne seguirebbe, che l'Anima non facesse nulla, ed in se nulla avesse; perchè lasciando la meditazione, mediante la quale opera l'Anima discorrendo colle potenze sensitive, e mancandole eziandio la contemplazione, cioè la notizia generale, di cui ragioniamo, nella quale tiene attuate le sue spirituali potenze, che sono la memoria, l'intelletto, e la volontà, unite già in que-

[1] *lib. 2. c. 32. n. 129.* [2] *Fiamm. stanza 3. §. 6. n. 57.*

questa notizia, siccom'ella è esercitata e ricevuta in esse: le mancherebbe necessariamente qualsivoglia esercizio intorno Dio; essendochè non può l'Anima agire, nè ricevere, e perseverare nelle cose da se operate fuorchè per via di queste due maniere di potenze sensitive e spirituali. Imperciocchè col mezzo delle potenze sensitive, giusta il già detto, ella può discorrere, investigare, ed esercitarsi nella cognizione degli oggetti; e per mezzo delle potenze spirituali può dilettarsi nell'oggetto delle notizie già ricevute in queste potenze, senza che si adoprino esse con travaglio, perquisizione, e discorso. Così la differenza, che passa fra l'esercizio, che fa l'Anima intorno l'une e l'altre, si è quella, che trovasi fra l'andar operando, e godendo della cosa fatta; e che trovasi fra l'andar ricevendo, e della ricevuta cosa già profittando; e che trovasi fra la fatica dell'andar camminando, ed il riposo, che nel termine si prova: il che di più si rassomiglia, come allo star accommodando una vivanda, o assaggiandola già accommodata. Che se in alcuna maniera d'esercizio, o sia circa l'operare colle potenze sensitive nella meditazione e nel discorso, o sia circa le cose già ricevute ed operate nella contemplazione, e semplice notizia sopraddetta, non istesse l'Anima impiegata, ma oziosa quanto all'une ed all'altre; non so come o per qual via dir si potrebbe, ch'ella fosse occupata. E' dunque necessaria questa notizia per lasciare la strada della meditazione e del discorso.

63. Bisogna però qui avvertire, che questa general notizia, di cui andiamo parlando, è alle volte tanto sottile e dilicata, massimamente quando è più pura, semplice, perfetta, e più spirituale ed interna, che l'Anima, comecchè stia in essa impiegata, non se ne avvede, e non la sente. Il che più frequentemente accade, come diciamo, quando ella è in se più chiara, pura, e semplice, ed allora lo è, quando investe un'Anima molto netta e lontana da ogni altro genere di cognizioni e notizie particolari, a cui poteva l'intelletto o il senso appigliarsi: alla qual Anima mancando queste, che alle cose appartengono, in cui l'intelletto ed il senso anno attitudine e costume di esercitarsi, perciò non le sente, perchè delle sue solite sensibilità resta priva. Questa si è la cagione, per cui essendo cotale notizia più pura, perfetta, e semplice, meno la sente l'intelletto, e più oscura le sembra. Siccome per lo contrario allorchè la stessa notizia è meno pura e semplice, pare all'intelletto più chiara e di maggior pregio; essendo ella vestita, o mescolata, o involta in alcune intelligibili forme, in cui può l'intelletto incorrere più agevolmente.

64. Tutto ciò intenderassi bene colla seguente comparazione. Se riflettiamo al raggio del Sole, che entra per la finestra, vedremo, che quanto più l'aria è di atomi e bruscoli ripiena, tanto più pal-

pa-

pabile, sensibile, ed al senso della vista chiaro rassembra: e pur evidente cosa è, che allora il raggio è men puro, meno limpido, semplice, e perfetto, essendo fra tanti minuzzoli ed atomi involto. Vediamo parimente, che quando il raggio è più netto, e da que' bruscoli ed atomi sgombro, pare meno palpabile e puro all'occhio materiale, e quanto è più polito, tanto più oscuro, e meno apprensibile gli sembra. Che se il raggio fosse totalmente puro, e da qualunque atomo e bruscolo mondo fino alle più minute polveruzze, questo parerebbe all'occhio affatto impercettibile, non avendo l'occhio specie, in cui riflettere; poichè la luce semplice e pura non è tanto propriamente oggetto della vista, quanto mezzo, onde scorge il visibile: e quindi mancando le cose visibili, in cui il raggio, o la luce riflettano, non si vedrebbe nulla. Per la qual cosa se il raggio entrasse da una finestra, e dall'altra uscisse senza urtare in cosa alcuna, che avesse corpo, io direi, che non si vedrebbe punto: contuttochè il raggio fosse in se più puro e netto, di quando per essere di visibil materia pieno, si vedeva e sentiva più chiaramente. Alla stessa guisa avviene intorno la luce spirituale nella vista dell'Anima, che si è l'intelletto, in cui questa notizia e luce sopranaturale, di cui andiamo favellando, investe tanto puramente e semplicemente, e tanto è nuda e lontana da tutte le forme intelligibili, le quali sono gli oggetti all'intelletto proporzionati, sicchè non le sente, nè apertamente le conosce. Anzi alle volte (il che accade quando ella è più pura) cagiona tenebre, perchè dai suoi soliti lumi di forme e fantasie l'allontana, ed allora sentonsi bene, e manifestamente si scuoprono le tenebre.

65. Altre volte questa divina luce investe l'Anima con tanta forza, che nè sente tenebre, nè riflette alla luce, nè le par di capir punto dov'ella sia, se di quà o di là; e pertanto resta l'Anima talora, come in un grande oblio, che non sa poi, dove stesse, nè che si abbia fatto, nè le pare, che sia passato quel tempo per lei. Il perchè può accadere, e di fatto è così, che in questo oblio si passano molte ore, ed all'Anima in se ritornata non sembra un momento. Ora cagione di cotale oblio si è la purezza e la semplicità, che abbiam detto, di questa notizia, la quale occupando l'Anima, siccom'ella è limpida e pura, così la rende semplice, netta, e pura da tutte le apprensioni e forme de' sensi, e della memoria, per mezzo di cui l'Anima per l'addietro operava; e perciò la lascia in oblio, e senza che agli spazj del trascorso tempo rifletta. Ond'è, che questa Orazione, quantunque, come si è detto, duri molto, all'Anima sembra brevissima; perchè si stette in una pura intelligenza, che si è la breve orazione, di cui dicesi, che penetra i Cieli: perchè non sente, o riflette al tempo, e di più penetra i Cieli, perchè l'Anima alla celestia-

le intelligenza sta unita. Così questa notizia lascia l'Anima, quando si sveglia, cogli effetti, che cagionò in essa, senza che se li sentisse cagionare, che sono elevazione di mente alla intelligenza celeste, e alienamento, e astrazione da tutte le cose, forme, e figure loro. Lo che dice Davidde, che gli è accaduto, dallo stesso oblio in se ritornando, in tali sensi: [1] *Vigilavi, & factus sum, sicut passer solitarius in tecto.* Mi svegliai, e divenni, come una passera solitaria in sul tetto. Dice solitaria, cioè a dire, da tutte le cose aliena e astratta, e in sul tetto, il che vale quanto colla mente in alto levata: e quindi rimansi l'Anima nella ignoranza delle cose quasi immersa, poichè unicamente sa per rapporto a Dio, e senza sapere il come. Infatti la sposa de'Cantici annovera tra gli effetti, da un cotal sonno ed oblio in se prodotti, questo non sapere quando dice: [2] *Nescivi*, cioè: non seppi in che modo. Ma comecchè, giusta il già detto, paia all'Anima nel tempo di questa notizia di non far nulla, e di non essere in cosa alcuna occupata, perchè non opera coi sentimenti, creda pure, che non istà ella perdendosi, nè invano. Imperciocchè quantunque cessi l'armonia delle potenze dell'Anima, l'intendimento però di essa si trova nella maniera da noi sopraddetta. Che perciò la sposa da saggia rispose a se medesima intorno a questo dubbio, dicendo [3]: Sebbene io dormo, cessando di operare secondo ciò, che intendo naturalmente; il mio cuore però veglia sopranaturalmente, siccome a notizie sopranaturali elevato: e l'indizio, che ho per conoscere, se sta l'Anima in questa segreta intelligenza impiegata, provien dal vedere, se in alcuna cosa, o alta o bassa che sia, di pensare non si compiace.

66. Avvertasi però, che non si deve intendere, che questa notizia abbia necessariamente da cagionare un tale oblio, perchè succeda la cosa, come qui l'abbiamo descritta: accadendo ciò solamente quando Iddio in una singolar maniera l'Anima astrae, e il meno delle volte; perchè non sempre tutta l'Anima è da questa notizia occupata, ed affinchè sia essa tale, che al nostro proposito basti, sarà sufficiente, che l'intelletto si rimanga astratto da qualsivoglia notizia particolare, o sia questa temporale o spirituale, e che la volontà non provi desiderio di pensare, come abbiam detto, all'une o all'altre. Questo indizio deve presupporsi per conoscere, che giace l'Anima in questo oblio, quando una tale cognizione si applica solo all'intendimento, e se gli comunica; poichè quando unitamente si comunica alla volontà, il che presso che sempre avviene, non lascia l'Anima d'intendere, o molto o poco, se pur vuol farci attenzione, che in cotale notizia sta impiegata ed occupata: in quanto che si sente con saporito amore ad es-

[1] *Ps.* 101. 8. [2] *Cant.* 6. 11. [3] *Cant.* 5. 2.

essa intesa senza sapere nè capire particolarmente ciò, che ama. Per questo medesimo la chiama notizia amorosa e generale; perchè siccome è tale all'intelletto, oscuramente a lui comunicandosi, lo è pure alla volontà, derivando in essa confusamente amore e sapore, senza che distintamente l' oggetto del suo amore comprenda. Basti ora questo per intendere, come all'Anima convenga, che sia in somigliante notizia impiegata; acciocchè la strada del discorso abbandoni, e si assicuri, che quantunque le sembri di non far nulla, sta però bene occupata, se coi sopraddetti segni si vede: E perchè s'intenda egualmente col mezzo della riferita comparazione, come non già perchè questa luce si presenti più comprensibile e più palpabile all'intelletto, e alla guisa del raggio del Sole per rapporto all'occhio, quando è di atomi pieno; non già per questo deve l'Anima giudicarla più pura, sublime, e chiara: essendo cosa manifesta al detto d'Aristotele, e de' Teologi, che quanto è più alta e sublime la divina luce, tanto all'intelletto nostro divien più oscura. Di questa divina notizia, così considerata in se stessa, come riguardo agli effetti, che ne' contemplativi produce, io mi trovo molto da dire, [1] ma lo rimetto al suo luogo; perchè in ciò pure, che abbiamo qui detto, non dovevo dilatarmi tanto, se non fosse stato per non lasciare questa dottrina alquanto più confusa di quel, che resta: poichè certamente il confesso, vi resta molto. Imperciocchè oltre l'esser questa una materia, di cui poche volte in tal maniera o per via di ragionamento, o per iscritto si tratta, essendo ella in se straordinaria ed oscura, vi si aggiugne ancora il mio rozzo stile, e poco sapere: ond'è che diffidando io di saperla dare ad intendere, bene spesso mi avveggo di allungarmi troppo, ed uscir di que' limiti, che basterebbero al luogo, ed alla parte di dottrina, che vo trattando. Il chè talora confesso, che avvertitamente lo faccio; acciocchè le cose, che non si spiegano con alcune ragioni, forse intendansi meglio con esse, quando sono aggiunte ad altre. E di più perchè conosco ancora, che andiamo maggior chiarezza apportando a ciò, che deve dirsi in appresso. Al quale oggetto mi sembra pure, per concludere questa parte, che non si debba lasciar di rispondere ad una difficoltà, che può nascere intorno la continuazione di questa notizia, il che brevemente farò nel capitolo, che segue.

CA-

[1] *Nott. osc. lib.* 2. *c.* 8. *n.* 84.

CAPITOLO XV.

In cui si dichiara, come ai Proficienti, che cominciano ad entrare in questa notizia generale di contemplazione, sia spediente alle volte far uso del discorso, e delle azioni delle potenze naturali.

67. POtrà circa le sopraddette cose nascere un dubbio, ed è: se i Proficienti, cioè coloro, i quali comincia Dio a porre in questa notizia sopranaturale di contemplazione, di cui abbiamo favellato, appunto perchè cominciarono ad averla, non debbano servirsi mai più della strada della meditazione, del discorso, e delle idee naturali? Al che si risponde, non intendersi già, che coloro, ai quali cotal notizia semplice ed amorosa cominciò a farsi sentire, non debbano mai esercitarsi nella meditazione, nè proccurarla. Conciosiachè sul principio de' loro progressi non è tanto perfetto l'abito di essa notizia, che tosto ad ogni lor volere possano produrre il suo atto; nè sono dalla meditazione sì lontani, che non possano meditare e discorrere talvolta, come solevano, ritrovando in essa qualche cosa di nuovo. Anzi in questi principj, allorchè dai sopraddetti indizj verremo a conoscere, che non è l'Anima in quella quiete o notizia impiegata, farà loro mestieri servirsi del discorso, finatantochè vengano a possedere il mentovato abito in qualche maniera perfetto: il che avverrà, quando sempre che vogliano meditare, restino incontanente in questa notizia di pace, senza poter attendere alla meditazione o bramarla. Poichè prima di arrivare ad un tale stato, nel tempo di mezzo, che ai Proficienti appartiene, già si partecipa dell' uno e dell' altro. Di maniera che bene spesso si troverà l' Anima in questa amorosa e pacifica assistenza, senza nulla operare colle potenze, come già si è dichiarato: e non poche volte sarà costretta ad aiutarsi soavemente e moderatamente col discorso per giugnere ad essa. La quale ottenuta che sia, non discorre più, nè travaglia l' Anima colle potenze: anzi che allora si avvera piuttosto, che operano in essa l'intelligenza, ed il piacere, non che operi ella qualche cosa, fuor solo di tener attenta l'Anima in Dio con amore senza pretensione di sentire nè veder cosa alcuna, che non sia lasciarsi guidare da Dio: nella qual maniera egli passivamente se le comunica, in quella guisa che a chi tiene gli occhi aperti si comunica la luce. E' solamente necessario, a fine di ricevere con più purità ed abbondanza questa divina luce, che non sia sollecita d'interporvi altre luci più palpabili, spettanti ad altre cognizioni, o idee, o figure di discorso: poichè nulla di ciò è a quella serena e pura luce somigliante. Che perciò se volesse allora intendere e considerare cose particolari, quantunque molto allo spirito appartenessero, impedirebbe questo esercizio la pura e di-

dilicata luce dello spirito, frapponendovi ella cotali nuvole: appunto come se dinanzi agli occhj si mettesse tal cosa, in cui la vista inciampasse, verrebbesi ad impedire la luce e la veduta degli oggetti presenti. Di qui chiaramente ne segue, che quando finisca l'Anima di ben purificarsi, e di tutte le forme ed immagini apprensibili votarsi, resterà in questa pura e semplice luce, trasformandosi in essa perfettamente. Imperciocchè sta sempre questa luce pronta per comunicarsi all'Anima; ma per le forme, e per i veli delle creature, onde l'Anima è coperta ed involta, non se le infonde. Che se del tutto questi impedimenti e veli togliesse, come in appresso diremo [1], rimanendosi in pura nudità e povertà di spirito; senza indugio l'Anima già semplice e pura nella semplice e pura Sapienza divina, che si è il figliuolo di Dio, si trasformerebbe. Mancando infatti all'Anima già innamorata le cose naturali, tosto sopranaturalmente se le infondono le divine: non lasciando mai Dio voto alcuno senza riempirlo.

68. Impari lo spirituale a starsi con amorosa attenzione in Dio, e con tranquillità d'intelletto, quando non può meditare; sebbene gli sembri di non far nulla. Imperciocchè a questo modo tratto tratto e molto presto infonderassi nell'Anima sua la divina quiete e pace con ammirabili e sublimi notizie di Dio, nel divino amore ravvolte. E non s'ingerisca in idee, o immaginazioni, o meditazioni, o discorso alcuno per non inquietare l'Anima, e trasferirla dal suo contento, e dalla sua pace a ciò, ond'ella ne prova pena. Che se giusta il sopraddetto sentisse scrupolo di non far nulla, consideri che non fa poco, pacificando l'Anima, e mettendola in riposo senza alcuna sua azione o brama: la qual cosa da noi per Davidde ricerca nostro Signore, dicendo: [2] *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*. Apprendete a star voti di tutte le cose (cioè a dire interiormente,) e soavemente conoscerete, com'io son Dio.

CAPITOLO XVI.

In cui si tratta delle apprensioni immaginarie, che sopranaturalmente alla fantasia si presentano: e dicesi, che non ponno servire all'Anima di mezzo prossimo per la unione con Dio.

69. Giacchè trattato abbiamo delle apprensioni, che può naturalmente l'Anima in se ricevere, e per mezzo di esse colla immaginativa e fantasia operare; conviene in questo luogo discorrere delle sopranaturali, che si chiamano Visioni immaginarie, poichè queste pure eseguendosi sotto immagine, forma, e figura, a questo senso non meno delle naturali appartengono. E si avvertà, che in questo numero di Visioni immaginarie noi vogliamo intendere tutte le cose, che sotto qual-

[1] *lib.* 3. *c.* 12. *n.* 162. [2] *Ps.* 45. 11.

che immagine, figura, forma, o apparenza sopranaturalmente si possono alla immaginazione rappresentare: e ciò con idee molto più perfette, e che più vivamente e perfettamente rappresentino e muovano, di quello che secondo il connaturale ordine dei sensi si faccia. Conciosiachè tutte le apprensioni e idee, che da tutti i cinque corporei sensi all'Anima si offeriscono, ed in essa naturalmente risiedono, possono per via sopranaturale nella stessa egualmente aver luogo, e rappresentarsele senza ministero alcuno dei sensi esterni. Questo senso per verità della fantasia e memoria vien quasi ad essere, come un Archivio o ricettacolo per rapporto all'intelletto, in cui si raccolgono tutte le forme ed immagini, ch' egli ha da rendere intelligibili; e quindi le mira l'intelletto, e di loro proferisce giudizio.

70. Si deve adunque sapere, che siccome i cinque sentimenti esterni propongono e rappresentano le immagini ed idee de' proprj oggetti a questi interni; così sopranaturalmente, e secondo che dicessimo, senza i sentimenti esteriori si possono le medesime immagini ed idee rappresentare, e molto più vivamente e perfettamente. Così non di rado sotto queste immagini presenta Dio all'Anima molte cose, e le insegna una profonda sapienza, come ad ogni passo della divina Scrittura veggiamo. A cagion d'esempio, [1] quando mostrò Dio la sua Gloria sotto l'immagine del fumo, che il Tempio ingombrava; e fra i Serafini, [2] che colle ale gli coprivano la faccia e i piedi; ed a Geremia [3] la verga che vegliava mostrò; e a Daniello [4] una moltitudine di Visioni, ec. Il Demonio similmente proccura d'ingannar l'Anima colle sue apparentemente buone; come si può nel terzo libro dei Re [5] vedere, allorchè tutti i Profeti di Acabbo deluse, rappresentando loro nella immaginazione le corna, con cui disse, che avrebbe gli Assirj distrutti, e fu falso; e si vede nelle Visioni, ch'ebbe la moglie di Pilato per impedire la condanna di Cristo; [6] ed in molti altri luoghi. Queste Visioni immaginarie succedono ai Proficienti più spesso delle esteriori corporali, e in quanto immagini e idee non si distinguono da quelle, che anno per gli esterni sensi l'ingresso; ma quanto all'effetto che producono, ed alla loro perfezione vi è molta differenza fra esse; perchè sono più sottili, ed operano più nell'Anima, secondo che sono, unitamente sopranaturali e più interne, che le sopranaturali esteriori. Sebbene non per questo si toglie, che alcune corporali fra queste esteriori non facciano più effetto: poichè alla fine avviene, come piace a Dio, che sia la comunicazione; ma parliamo dal canto loro, siccome più interne. Questo senso della immaginazione e fan-

[1] *Ex.* 40. 33. [2] *Isaia* 6. 4. [3] *Jer.* 1. 11. [4] *Dan. c.* 7. 8. 9. & 10.
[5] 3. *Reg.* 22. 11. & 12. [6] *Matt.* 27. 19.

tasia è quello, dove ordinariamente accorre il Demonio co' suoi stratagemmi, poichè esso è la porta e l'ingresso dell'Anima; e quivi l'intelletto viene a prendere e lasciare le cose, quasi a porto o piazza di suo provedimento. Per la qual cosa sì Dio, che il Demonio ricorrono qui con immagini e forme per offerirle all'intelletto: ancorchè Iddio non solo si serva di questo mezzo per istruire l'Anima, dimorando sostanzialmente in essa, e da se, e con altri mezzi potendolo fare. Non mi trattengo ora nell'accennare gl'indizj, onde si conosca, quali Visioni siano da Dio, e quali no: non essendo mio intendimento di trattarne in questo luogo, ma solo di erudire la mente in esse, [1] perchè non s'imbrogli, nè impedisca l'unione della divina Sapienza per mezzo delle buone, nè sia colle false ingannata.

71. Dico pertanto, che fra tutte queste apprensioni e Visioni immaginarie, o di qualsivoglia altra sorte, che si offeriscano sotto forma, o immagine, o sotto qualche intelligenza particolare; o siano esse false per parte del Demonio, o si conosca esser vere, perchè dal canto di Dio; niuna deve imbarazzar l'intelletto, nè questo deve di esse cibarsi, nè l'Anima volerle ammettere, nè far in loro fondamento; acciocchè possa restarsene distaccata, nuda, pura, e semplice senza alcuna di queste maniere, come alla divina unione richiedesi. Il motivo si è, perchè nell'apprendere tutte codeste sopraddette forme sempre si rappresentano sotto alcune guise e modi limitati: e la Sapienza di Dio, per mezzo di cui si deve unir l'intelletto, non ha modo o guisa alcuna, nè si ristrigne da verun confine, o intelligenza distinta e particolare; perchè totalmente è semplice e pura. E siccome, in qualunque maniera debbano unirsi due estremi, come sono l'Anima e la Sapienza divina, è necessario, che vengano a convenire in qualche modo di somiglianza fra loro: da qui ne viene, che anche l'Anima dev'essere pura e semplice, non limitata, nè ad alcuna intelligenza particolare affissa, nè da verun termine di forma, idea, o immagine modificata. E poichè non si contiene Dio sotto forme, immagini, o intelligenze particolari; nemmeno l'Anima, acciocchè a Dio si unisca, deve sotto qualche forma, o intelligenza distinta cadere. Che poi in Dio non vi sia forma alcuna nè somiglianza, lo dà chiaramente ad intendere lo Spirito Santo nel Deuteronomio, dicendo: [2] *Vocem verborum ejus audistis, & formam penitus non vidistis.* Udiste bensì la voce di sue parole, ma niuna forma affatto vedeste in Dio. Perciò soggiugne, che vi erano quivi sparse tenebre, e nuvole, e oscurità, cioè la notizia oscura e confusa, che detto abbiamo, per mezzo di cui l'Anima con Dio si unisce. E più avanti prosegue: [3] *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locu-*

[1] *lib.* 2. *c.* 24. *n.* 97. *e* 98. [2] *Deut.* 4. 12. [3] *Ibid.* 15.

tus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis. Voi non vedeste in Dio similitudine alcuna quel giorno, in cui vi parlò sull' Orebbo per mezzo il fuoco. Ma che l'Anima non possa, per quanto in questa vita si può, arrivare all' altezza dell' unione con Dio col mezzo d' alcune forme e figure, lo dice il medesimo Spirito del Signore nel libro de' Numeri [1], laddove riprendendo Dio Aronne e Maria fratelli di Mosè, perchè contro di lui mormoravano, e volendo dar loro ad intendere l' alto stato di unione e di amistà con se, di cui l'avea fatto degno, disse: [2] *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, & palam, & non per enigmata, & figuras Dominum videt*. Se fra di voi vi sarà qualche Profeta del Signore, gli apparirò in Visione, e sotto qualche forma o pure in sogno gli parlerò. Ma in tutta la mia casa non v'è alcuno fedelissimo, come il mio servo Mosè: con lui parlo a bocca, e non vede già Dio per mezzo di comparazioni, similitudini, e figure. Nelle quali parole si dà ad intendere, che in questo alto stato di unione d'amore non si comunica Dio all'Anima, travestito di qualche Visione immaginaria, similitudine, o figura, e che non se le deve così comunicare; ma che le si comunica a bocca, vale a dire, nella essenza pura e nuda di Dio, la quale è come la bocca di Dio per amore, e si comunica all' essenza pura e nuda dell'Anima mediante la volontà, che si è la bocca dell'Anima nell'amore di Dio. Il perchè a fine di venire a questa unione di Dio tanto perfetta deve star sollecita l'Anima di non andarsi appoggiando a Visioni immaginarie, nè a forme, nè a figure, nè ad intelligenze particolari, perchè non le possono servire di mezzo proporzionato e prossimo a tal effetto; anzi le saranno d' impedimento, e perciò deve rifiutarle, e proccurare di non averle. Conciosiachè se in qualche caso si avesse ad ammetterle ed apprezzarle, sarebbe per lo profitto e buon effetto, che partoriscono le vere nell'Anima; e pure perciò appunto non è necessario di ammetterle, anzi per lo suo migliore conviene sempre scacciarle. Il bene infatti, che ponno all' Anima cagionare queste Visioni immaginarie, del pari che le corporali esteriori, di cui abbiamo ragionato, [3] consiste nel comunicarle intelligenza, amore, o soavità; perchè però in essa questo effetto producano, non è necessario, che le voglia ammettere. Imperciocchè, come si disse pure di sopra, [4] quando sono all'immaginativa presenti, cagionano nell'Anima, o le infondono quell'intelligenza, amore, o soavità, che per divino beneplacito producono; e quindi riceve l'Anima passivamente l'effetto loro svegliatore, senza aver

[1] *Numer*. 12. 8. [2] *Ibid. n*. 6. 7. [3] *lib*. 2. *c*. 11. *n*. 50. [4] *ibid*.

aver facoltà di poterlo impedire, ſiccome neppur l'ebbe di ſaperlo acquiſtare: nulla oſtante che ſi ſia affaticata prima in diſporviſi. Si raſſomiglia ciò in qualche modo alla invetriata, la quale non è valevole ad impedire il raggio del Sole, che in eſſa percuote; ma paſſivamente, eſſendovi eſſa colla propria nettezza diſpoſta, ſenz'altra ſua diligenza e operazione vien da lui riſchiarata. Medeſimamente l'Anima non può laſciar di ricevere in ſe le influenze e comunicazioni di quelle figure; perchè alle infuſioni ſopranaturali non può reſiſtere la volontà, portandoſi ella negativamente; purchè ſi ſtia con umile ed amoroſa raſſegnazione: quantunque ſenza dubbio ſiano d' impedimento l' impurità e le imperfezioni dell' Anima, non meno che le macchie della invetriata ſi oppongono alla chiarezza. Dal che ſi vede chiaramente, che quanto più l' Anima ſi ſpoglierà col volere ed affetto delle macchie, che recano le idee, le immagini, e figure, in cui ſono avvolte le ſopraddette comunicazioni ſpirituali; non ſolo non ſi priva di eſſe, e de' beni, che apportano, ma ſi diſpone aſſai più a riceverle con maggior abbondanza, chiarezza, e libertà di ſpirito, e ſemplicità: laſciate avendo da parte tutte quelle apprenſioni, che ſono le cortine e i veli, onde reſta il più ſpirituale, che in eſſe comprendeſi, coperto. Quindi è, che occupano il ſenſo e lo ſpirito, ſe vuole di eſſe cibarſi, di maniera che ſemplicemente e liberamente non ſe le può lo ſpirito comunicare; perchè ſtando in quella corteccia occupato, evidente coſa è, che non ha l' intelletto facoltà per riceverne la ſoſtanza. Che perciò ſe voleſſe l' Anima ammetterle, e di eſſe farne molta ſtima, ciò ſarebbe un imbrogliarſi, ed appagarſi col meno, che in eſſe racchiudeſi, cioè quella forma, immagine, e particolare intelligenza, in che conſiſte tutto ciò, che può ella da loro apprendere e conoſcere. Concioſiachè il principale di eſſe, cioè lo ſpirituale, che ſe le infonde, non lo ſa ella apprendere nè intendere, nè ſa come ſia, nè ſaprebbe dirlo, poichè è puramente ſpirituale. Quel ſolo, che di eſſe, come diceſſimo, ſa, è il meno, che alla ſua foggia d' intendere troviſi in loro, che ſono le idee del ſenſo: il perchè dico, che paſſivamente, e ſenza ch' ella vi ponga del ſuo nello intendere, nè ve lo ſappia porre, ſe le comunica di quella Viſione ciò, che non ſaprebbe eſſa capire nè immaginare. Devonſi pertanto rimuovere ſempre gli occhj dell'Anima da tutte queſte apprenſioni, che può eſſa vedere e intendere diſtintamente, e che comunicano col ſenſo, e non anno fondamento nè ſicurezza di Fede; e porli piuttoſto in ciò, che non vede, nè ai ſenſi appartiene, ma allo ſpirito, e che a figure ſenſibili non ſoggiace: poichè tutto ciò l' innalza alla unione in Fede, proprio mezzo per arrivarvi. Così queſte Viſioni gioveranno all'Anima ſecondo la ſoſtanza, e per mezzo della

la Fede, quando saprà annegar bene ciò, che vi è in esse di sensibile e d'intelligibile particolare, e rifiutandole, saprà far buon uso del fine, per cui il Signore all'Anima le concede; giacchè, come delle corporali si è detto[1], Iddio queste non dà, perchè l'Anima le voglia ricevere, e ad esse affezionarsi.

72. Qui però nasce un dubbio, ed è, se è vero, che Iddio non infonde nell'Anima le Visioni soprannaturali, perchè le voglia essa ricevere, nè ad esse appoggiarsi e farne caso; perchè dunque gliele dà? potendo con questo mezzo cader l'Anima in molti errori e pericoli, o per lo meno negl'inconvenienti, che qui si sono addotti intorno l'avanzare; e molto più potendo Iddio concedere all'Anima, e spiritualmente comunicarle, e secondo la sostanza ciò, che mediante le dette Visioni e forme sensibili le comunica ai sensi? Risponderemo a questo dubbio nel seguente capitolo, che sarà di molta dottrina, ed a mio parere sì per le persone spirituali, che per li Maestri di spirito assai necessaria. Imperciocchè vi si insegna il costume, che Dio tiene, ed il fine, che in esse pretende, il quale non sapendosi da molti, non si sanno ben regolare, nè se, nè gli altri per mezzo di esse alla unione incamminare: pensando, che perciò appunto, perchè conoscono esser elle vere e da Dio, sia ben fatto di loro appoggiarsi ed attaccarsi; e non considerando, che in queste pure troverà l'Anima la sua maniera di proprietà, di affezione, e d'impedimento, come nelle cose del mondo, quando non sappia alla stessa guisa di queste rinunciarle. Così sembra loro, che sia ben fatto ammetter l'une, e riprovar le altre: esponendo se stessi e le Anime a gran pericolo e travaglio nel discernere la loro verità e falsità, quando nè Dio comanda loro, che si prendano questa pena, nè che mettano le Anime semplici e pure in tal pericolo e contesa; poichè anno la dottrina sana e sicura della Fede, con cui procedere avanti. Il che non può avvenire, senza chiudere gli occhj a tutto ciò, che al senso, ed alla chiara intelligenza e particolare appartiensi. Conciosiachè, quantunque fosse tanto certo S. Pietro della gloriosa Visione, ch'ebbe nella trasfigurazione di Cristo, con tutto ciò dopo d'averla raccontata, incamminando noi alla Fede, disse:[2] *Et habemus firmiorem Propheticum sermonem, cui benefacitis, attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Noi abbiamo un più fermo testimonio, che non è questa Visione del Taborre, e sono i detti de' Profeti, che testificano di Cristo, ai quali bene sta di appoggiarsi, come ad una lucerna, che in un luogo oscuro risplende. Nella qual comparazione, se vogliamo ponderarvi, troveremo la dottrina, che andiamo insegnando. Perchè dicendo, che attendasi alla Fede, di cui parlarono i Profeti, come ad una candela, che in un luogo oscuro risplende, significa, che noi al buio re-

[1] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50.

[2] 2. *Petri* 1. 19.

restiamo, chiudendo ad ogni altra luce gli occhi; e che questa tenebra della Fede, che parimente è oscura, sia la sola luce di nostro appoggio: poichè se noi vogliamo ad altre chiare luci di distinte intelligenze appoggiarsi, noi già lasciamo l'appoggio della oscura, che si è la Fede, ed ella lascia d'illuminarci nell'oscuro luogo, di cui parla S. Piero, il qual luogo significa l'intelletto, cioè il candeliere, sopra di cui questa candela della Fede si posa. Così egli ha da starsene all'oscuro, finatanto che non gli spunti nell'altra vita il giorno della chiara Visione di Dio, e in questa il giorno della trasformazione ed unione con lui, a che l' Anima s'incammina.

CAPITOLO XVII.

In cui si dichiara il fine e costume, che Dio ha nel comunicare all' Anima i beni spirituali per mezzo dei sensi: e si risponde al dubbio di sopra accennato.

73. Io ho molto che dire intorno il fine e costume, che Dio ha nel dare queste Visioni per cavar l'Anima dalla di lei tiepidezza, ed alla sua divina unione innalzarla: del quale argomento siccome tutti gli spirituali libri ne trattano, perciò in questo capitolo diremo quel solo, che basta per soddisfare al nostro dubbio, il qual era: che poichè in cotali Visioni sopranaturali vi è tanto pericolo ed impedimento ad avanzare, come si è detto: [1] per qual cagione Dio, che pur è sapientissimo, ed amico di levar alle Anime gl'inciampi e i lacci, gliele comunica ed offerisce?

74. Per rispondere a ciò, convien supporre tre principj. Il primo è di San Paolo, che dice: [2] *Quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt.* Che le cose, che sono fatte, sono ordinate da Dio. Il secondo è dello Spirito Santo nel libro della Sapienza, dove dice: [3] *Disponit omnia suaviter.* La Sapienza di Dio, comecchè da un fine all'altro pervenga, cioè da un estremo all' altro estremo, tutte le cose però soavemente dispone. Il terzo è de' Teologi, che dicono: *Deus omnia movet secundum modum eorum*: Che Dio muove tutte le cose alla loro particolar maniera. Ora secondo questi principj evidente cosa è, che per muover Dio l'Anima, e innalzarla dal fine ed estremo della sua bassezza all'altro fine ed estremo della sua altezza nella divina unione, deve farlo ordinatamente e soavemente, ed alla guisa dell'Anima stessa. Che perciò richiedesi, che l'ordine, dall'Anima nel conoscere osservato, sia per mezzo delle forme ed immagini delle cose create, e il modo del suo intendere e sapere sia per mezzo de'sensi. Da qui ne viene, che nell'innalzarla Dio al sommo conoscimento, acciocchè soavemente lo faccia, deve cominciare a muoverla dal più basso dei sensi dell'Anima, per andarla quindi sollevando alla sua guisa fino all'altro termine della sua spirituale Sapienza, che sotto i sensi non cade. Per la qual cosa la

[1] *lib.* 2. *c.* 16. *n.* 72. [2] *ad Rom.* 13. 1. [3] *Sap.* 8. 1.

la va prima istruendo per via di forme, d'immagini, e di strade sensibili al suo modo d' intendere, ora naturali ed ora sopranaturali, e per via di discorsi intorno il sommo spirito di Dio. Questa è la cagione, per cui le comunica le Visioni e figure immaginarie, e le altre sensitive e intelligibili notizie. Non già perchè non volesse Iddio darle subito nel primo atto la sostanza dello spirito; se li due estremi, che sono umano e Divino, senso e spirito, di via ordinaria potessero convenire, ed unirsi in un sol atto, senza che vi si frapponessero prima molti altri atti di disposizioni, che ordinatamente e soavemente fra di loro convengano: essendo alcune di fondamento e disposizione alle altre; siccome negli Agenti naturali le prime servono alle seconde, queste alle terze, e così di mano in mano. Nella stessa maniera va Dio perfezionando l'uomo all' umana dal più basso ed esteriore al più alto ed interiore: sicchè prima gli perfeziona il senso corporale, movendolo a far uso de' buoni oggetti naturali perfetti ed esteriori, come ad udir Messa e Prediche, veder cose sante, mortificare il gusto ne' cibi, e macerare con penitenze e santi rigori il tatto. Quando già sono questi sensi alquanto disposti, suole maggiormente perfezionarli, dando loro alcune grazie e delizie sopranaturali, per confermarli più nel bene, ed offerendo loro alcune comunicazioni sopranaturali, come Visioni de' Santi, e altre cose sante ma per via corporale, e odori soavissimi, e ragionamenti di pura e particolar soavità; con che si corrobora molto il senso nella virtù, e dal desiderio de' cattivi oggetti si allontana. Oltre di ciò i sensi corporali interni, de' quali andiamo qui trattando, cioè l'immaginativa e la fantasia, si vanno unitamente rendendo perfetti, ed al bene abituando col mezzo di considerazioni, meditazioni, e discorsi santi, secondo che può in essi cadere; e in tutto ciò sempre lo spirito istruendo. Suole Iddio poi, quando sono col natural esercizio preparati, illuminarli e spiritualizzarli assai più con alcune Visioni sopranaturali, che qui immaginarie chiamiamo, colle quali insieme, come dicessimo, fà lo spirito grande profitto; e sì col mezzo dell'une, che dell'altre si va dirozzando, e a poco a poco notabilmente formandosi. In questa maniera va Dio guidando l'Anima di grado in grado fino alle cose più interne; non perchè sia necessario di osservar tanto esattamente quest'ordine di prima e di poi, facendo alle volte Dio l'uno senza l'altro, siccome egli vede, che all'Anima conviene, e vuol favorirla: contuttociò la via ordinaria consiste nella sopraddetta maniera. Così ordinariamente la istruisce Dio, e la rende spirituale; poichè dalle cose esteriori, palbabili, ed al senso accommodate secondo la picciolezza e tenue facoltà dell' Anima comincia a comunicarle le altre dello spirito; acciocchè me-

dian-

diante la correccia di quelle cose sensibili, che da se son buone, vada facendo lo spirito degli atti particolari, e ricevendo tanti bocconi di comunicazione spirituale, che venga a formar abito nelle cose di spirito, ed arrivi al più sostanziale di esso, da qualsivoglia senso lontano: al che, come abbiam detto, [1] non può l'Anima arrivare, se non a poco a poco, ed alla sua guisa per mezzo del senso, a cui è stata sempre attaccata. Quindi alla misura, che si va ella intorno il tratto con Dio più allo spirito accostando, si va eziandio più spogliando e votando delle vie del senso, che son quelle del discorso, della meditazione, ed immaginazione. Laonde quando arriverà perfettamente in ispirito al tratto con Dio, deve necessariamente aver evacuato tutto ciò, che poteva circa Dio nel senso cadere: siccome quanto più una cosa si va ad un estremo accostando, tanto più si va dall'altro allontanando, e rifiutandolo; e quando perfettamente a quello arriverà, colla stessa perfezione si sarà dall'altro estremo scostata: il perchè dice comunemente il Proverbio spirituale, che *Gustato spiritu desipit omnis caro*, giunto essendo taluno ad assaggiare il gusto e sapore dello spirito, tutte le cose di carne riescono insipide, vale a dire, non giovano nè vanno in luogo di piaceri tutti i gusti o sensibili modi: nel che s'intende qualunque maneggio del senso intorno lo spirito, e manifestamente s'intende; poichè essendo spirito, già sotto i sensi non cade, e se la cosa è tale, che possa comprenderla il senso, ormai puro spirito non è. Imperciocchè quanto più di essa può sapere il senso, e l'apprensione naturale, tanto meno abbraccia di spirito, e di sopranaturale. La persona dunque spirituale già perfetta non ha pensiero alcuno del senso, nè per mezzo di lui riceve le cose, nè principalmente se ne serve, nè ha mestieri di servirsene con Dio, come faceva per l'addietro prima di crescere nello spirito. Questo è ciò, che volle significare S. Paolo ai Corintj, dicendo: [2] *Cum essem parvulus, loquebar, ut parvulus, sapiebam, ut parvulus, cogitabam, ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli.* Quando io era fanciullo, parlava da fanciullo, aveva inclinazioni da fanciullo, e pensava come fanciullo: fatto però che fui uomo, mi votai di tutto ciò, ch'era proprio de'fanciulli. Già spiegato abbiamo, che le cose del senso e la cognizione, che può da esse ricavare, sono esercizj da fanciullo. Laonde se l'Anima volesse star sempre loro appoggiata, nè mai da esse staccarsi, non mai lascierebbe d'essere qual picciolo fanciullino; e sempre di Dio parlerebbe quasi fanciullo, e di Dio avrebbe gusti da fanciullo, e di Dio, come un fanciullo, penserebbe; perchè alla correccia tenendosi del senso, che significa il fanciullino, non giugnerà

N mai

[1] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 51. [2] 1. *ad Cor.* 13. 11.

mai alla sostanza dello spirito, che si è l'uomo perfetto. Non deve perciò l'Anima voler ammettere le sopraddette rivelazioni col fine di andar crescendo; quantunque Dio gliele offerisca: siccome è forza al bambino di staccarsi dalla poppa per formar il palato al cibo più sostanziale e forte. Direte però qui: sarà necessario, che l'Anima, sinch'è bambina, le voglia ricevere, e le lasci poi, quando sia grande? per quel modo appunto, che al bambino è necessario voler prendere le mammelle per nodrirsi, sinchè cresciuto essendo, le possa lasciare. Rispondo, che quanto alla meditazione e al discorso naturale, in cui l'Anima comincia a cercar Dio, è vero, che non deve lasciar di nodrirsi alle poppe del senso, finchè non arriva la stagione e il tempo di poterlo abbandonare: cioè quando infonde Iddio nell'Anima un commercio più spirituale, che si è la contemplazione, della quale abbiamo dato qualche ammaestramento nel capitolo undecimo di questo libro [1]. Quando però sono Visioni immaginarie, o altre apprensioni sopranaturali, che ponno ai sensi senza arbitrio dell'uomo presentarsi: dico, che in qualsivoglia tempo ed occasione, o sia in istato di perfetto, o di men perfetto, e comecchè vengano dalla parte di Dio, non mai deve l'Anima pretenderle, nè molto in esse trattenersi per due ragioni: La prima perchè, come dicessimo, [2] fanno passivamente nell'Anima l'effetto loro, senza ch'ella sia valevole ad impedirlo; quantunque possa in qualche parte impedire il modo della Visione: e per conseguenza quel secondo effetto, che doveva nell'Anima cagionare, se le comunica molto più sostanzialmente, sebbene non a quel modo; perciocchè a tali cose con umiltà e timore rinunziando, non vi ha imperfezione o proprietà alcuna, anzi disinteresse e distaccamento, che sono la migliore disposizione ad unirsi con Dio. La seconda è per togliersi dal pericolo, che s'incorre, e dalla pena nel distinguere le cattive dalle buone, e conoscere, se Angelo sia di luce o di tenebre: nella qual cosa non vi è profitto alcuno, anzi perdimento di tempo e disturbo dell'Anima, ed è un metterla in occasione di molte imperfezioni, e di non avanzare: non applicandola a quel che importa, e non disimpegnandola dalle minutezze delle apprensioni ed intelligenze particolari, come si è detto [3] delle Visioni corporali e di queste, e come se ne dirà più avanti. [4] Tengasi per certo, che se nostro Signore non avesse a guidar l'Anima alla guisa dell'Anima stessa, come diciamo, non le comunicherebbe mai del suo spirito l'abbondanza per codesti tanto stretti canali di forme, figure, ed intelligenze particolari, per mezzo delle quali nodrisce l'Anima a' briciolini. Che perciò disse Davidde:

[1] *lib.* 2. *cap.* 13. *n.* 57. [2] *lib.* 2. *cap.* 11. *n.* 50. [3] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50.
[4] *lib.* 2. *cap.* 24. *n.* 94.

de: [1] *Mittit cryſtallum ſuam, ſicut buccellas*. Infuſe nell'Anime la ſua Sapienza, quaſi a morſelletti. Il che apporta grandiſſimo dolore, come avendo l'Anima quaſi infinita capacità, la vadano per lo ſuo poco ſpirito, e per la ſenſibile inabilità co' ſoli bocconcini del ſenſo paſcendo. A San Paolo parimente recava pena queſta poca diſpoſizione e fanciullezza a ricevere lo ſpirito, quando diſſe: [2] *Et ego, fratres, non potui vobis loqui, quaſi ſpiritualibus, ſed quaſi carnalibus. Tanquam parvulis in Chriſto lac vobis potum dedi, non eſcam: nondum enim poteratis, ſed nec nunc quidem poteſtis, adhuc enim carnales eſtis*. Io, fratelli, quando venni a voi, non vi ho potuto, come ad uomini ſpirituali, ma come a' carnali parlare: e quaſi che bambini foſte, vi ho dato a bere latte, e non già cibo ſodo; perchè non lo potevate ricevere, e nemmeno ora il potete.

75. Rimane or dunque da ſapere, che l'Anima non ha da mirare alla corteccia delle figure e degli oggetti, che ſe le mettono ſopranaturalmente dinanzi, o ſia circa i ſenſi eſteriori, come ſono locuzioni e parole all'udito, apparizioni de' Santi, e vaghi ſplendori agli occhj, odori alle narici, guſti e ſoavità al palato, e altri diletti al tatto, che ſogliono però procedere dallo ſpirito. Neppur deve mirare a qualſivoglia Viſione de' ſenſi interni, [3] come ſono le immaginarie interiori; anzi rifiutando tutto ciò, ha ſolamente da fiſſar gli occhj in quel buono ſpirito, che cagionano: proccurando di conſervarlo nelle opere, e ſcegliere per ſuo eſercizio ciò, che nudamente al divino ſervigio appartiene, ſenza attendere a quelle rappreſentazioni, nè in eſſe alcun ſenſibile guſto volere. Così facendo, ſi piglia di tali coſe quel ſolo, che Dio pretende e vuole, cioè lo ſpirito di divozione, non avendo egli altro fine principale nel darle; e ſi laſcia ciò, che reſterebbe egli di dare, ſe ſi poteſſero nello ſpirito ricevere le coſe ſenza quella parte, che, come abbiam detto, forma l'eſercizio e l'approvazione de' ſenſi.

CAPITOLO XVIII.

Si tratta del danno, che alcuni Maeſtri ſpirituali poſſono alle Anime cagionare, non guidandole con buon ordine intorno le ſopraddette Viſioni. Si dice parimente, come quantunque vengano da Dio, poſſono però le Anime in eſſe ingannarſi.

76. NOn poſſiamo in queſta materia di Viſioni eſſere tanto brevi, quanto vorremmo, per lo molto, che intorno ad eſſe vi ha da ragionare. Pertanto comecchè ſiaſi detto, quanto baſta, per ammaeſtrare la perſona ſpirituale del come debba circa le ſopraddette Viſioni adoperarſi, e il maeſtro, che le dirige, del mo-

[1] *Pſ.* 147. 17. [2] 1. *ad Cor.* 3. 2. [3] *Nota per ben intendere tutta queſta dottrina.*

do, che deve in esse col discepolo osservare: non sarà contuttociò superfluo particolareggiare un poco più sopra questa dottrina, e mettere in luce il danno, che ne può sì all'Anime spirituali, come ai maestri, che le reggono, seguire, se loro prestano troppa fede, quantunque procedano da Dio. La ragione, che mi ha mosso a diffondermi ora in questa materia, si è il poco discernimento, che, a quel che mi pare, in alcuni maestri di spirito ho scoperto, i quali delle sopraddette sopranaturali apprensioni assicurandosi dal comprendere, che son buone, e che vengono da Dio, vennero gli uni e gli altri ad errar grandemente, e si trovarono molto dal segno lontani: avverandosi in essi la sentenza di Cristo, che dice: [1] *Cæcus autem, si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.* Se un cieco guiderà un altro cieco, ambedue cadono nella fossa. Non dice, che caderanno, ma che cadono; perchè non è necessario per cadere, che vi sia una caduta d'errore, essendo già errore, che si arrischino a guidarsi l'un l'altro; e quindi in esso cadono per lo meno. Primieramente, perchè v'ha alcuni, che usano tal maniera e costume coll'Anime, aventi simili cose, che o le fanno errare, o in esse le imbrogliano, o non le guidano per la retta strada della Umiltà, anzi le aiutano a mettere attentamente gli occhj sopra di esse: il che produce loro di non camminare in puro e perfetto spirito di Fede; e non le piantano, nè fortificano in essa, avendo in molta estimazione cotali cose. In questa guisa danno loro a comprendere, che le anno essi medesimi in molta stima, e per conseguenza vengono ad averle ancor elle, e si rimangono le Anime in quelle apprensioni fondate, e non già edificate in Fede, nè vote, nè nude, nè da quelle staccate per volare sull'altezza di questa oscura virtù. Tutto ciò nasce dal procedere e dal linguaggio, che intorno a tali cose osserva l'Anima nel suo maestro: sicchè, non saprei come, se le attacca facilissimamente, senza poterne a meno, una non so quale piena idea e stima di esse, ed allontana gli occhj dall'abisso della Fede. Della qual facilità dev'esser la cagione il restarsene l'Anima in esse tanto occupata, che siccome son cose al senso appartenenti, a cui la natura da se inclina, e siccome questa ha già l'apprensione di quelle distinte e sensibili cose insaporata, e si trova ad esse disposta; basta che vegga nel suo Confessore, o in altra persona qualche stima e pregio di esse, perchè non solamente l'Anima ne partecipi, ma l'appetito sempre più vi si adeschi; e senza avvederlene se ne nodrisca più, e vi resti più inclinato, e faccia in loro maggior presa. Di quà molte imperfezioni per lo meno derivano, perchè l'Anima non si conserva sì umile, pensando, che siano cose notabili le sopraddette, e ch'ella sia ricca di qualche bene, e che Id-

dio

[1] *Matt.* 15. 14.

dio ne faccia di essa conto: quindi è, che si trova di se alquanto contenta e soddisfatta, il che alla umiltà non poco ripugna? Ora il Demonio le va subito fomentando, senza che se ne avvegga, segretamente questo pensiero, e le comincia intorno agli altri ad insinuargliene un nuovo, vale a dire: se a parte sono o no di tali cose, se sono o non sono in questo stato: il che alla santa semplicità e spirituale solitudine si oppone. Dai quali danni, se non crescono in Fede, non si possono liberare; e parimente, quantunque non siano i detrimenti sì palpabili come questi, ven'a degli altri in quel genere più sottili, ed agli occhj divini odiosi, non camminando l'Anima in nudità. Questi però li lascieremo per ora, finchè arriviamo a trattare [1] del vizio della gola spirituale, e degli altri sei; dove piacendo a Dio, si dirà molto di codeste sottili e dilicate macchiarelle, che si attaccano allo spirito, perchè non sanno i maestri sulla via della nudità incamminarle. Quivi parleremo del costume, che seguono alcuni Confessori coll'Anime, non istruendole bene intorno a ciò. Certo è, che vorrei saperlo spiegare; perchè comprendo per una malagevol cosa il dare a conoscere, come lo spirito del discepolo va segretamente e occultamente generandosi a norma di quello del suo Padre spirituale: perchè sembra, che l'uno senza l'altro dichiarar non si possa; e siccome pure sono cose di spirito, così fra di loro si corrispondono.

77. Io son d'avviso, e così è, che se il Padre spirituale allo spirito delle Rivelazioni è per modo inclinato, che le reputi di gran peso, e gli destino molta compiacenza o gusto nell'Anima, non potrà a meno, comecchè non lo conosca, d'imprimere nello spirito del discepolo il medesimo piacere e la stessa stima: se il discepolo però non fosse di lui più approfittato; e quantunque lo fosse, gli potrà molto nuocere il durare sotto la direzione di lui. Conciosiachè da quella propensione, e da quel piacere, che in cotali Visioni prova il Padre spirituale, gliene nasce una certa maniera di stima, che se non istà molto circospetto sopra di se, non può lasciar di darne segni all' altra persona, ed inspirargliene i medesimi sentimenti: e se l'altra persona pure ha lo spirito di codesta inclinazione, non potrà, a quel che mi par, non avvenire, che non se ne comunichino a vicenda fra loro una grande idea ed estimazione. Ma non filiamo ora tanto sottile: parliamo piuttosto di quando il Confessore, o sia inclinato a ciò, o non lo sia, non ha la considerazione, che deve, nello sgombrare l'Anima, e nudare l'appetito del discepolo da somiglianti cose; anzi ne tiene con lui di esse ragionamento, e in queste Visioni, come abbiam detto, fa consistere la parte principale de' suoi discorsi di spirito, dandogli indizj, onde le buone discernere dalle cattive. Poichè,

[1] *Nott. osc. l. 1. c. 6. n. 20.*

chè, quantunque sia ben fatto il saperlo, non c'è però motivo di mettere l'Anima in tal pena, e pensiero, e rischio, se non se, come si disse, in qualche stretta necessità; [1] laddove non facendo di loro molto caso, e rifiutandole, si schiva tutto ciò, e si fa quel, che si deve. Ma v'è di più, che i medesimi Confessori, quando veggono, che queste Anime ricevono da Dio tali grazie, fanno loro istanza, che lo preghino a rivelar loro tali o tali altre cose, ad essi o ad altri spettanti; e le buone Anime il fanno, pensando, che sia lecito saperle per quella strada; e che volendo Iddio sopranaturalmente alcune cose rivelare in quella maniera, o per quella ragione, che più gli piace, si possa desiderare, ed anche pregarnelo, che ce le riveli. E se mai accade, che a loro richiesta Iddio le riveli, vengono per altre occasioni ad assicurarsi più, e credono, che un sì fatto modo di trattar seco a lui piaccia; quando per verità nè se ne compiace, nè lo vuole. Ma siccom'essi ad una tal guisa di commercio con Dio si sono affezionati, vi si accommodano molto bene, e la volontà ad esso naturalmente si adatta. Conciosiachè naturalmente aggradendolo, colla stessa naturalezza si facilitano il proprio modo d'intendere; e in ciò, che dicono, bene spesso s'ingannano, e si avveggono da lor medesimi, che non riesce secondo l'intendimento loro la cosa, e se ne maravigliano; nascendo tosto dubbiezza, se tali Rivelazioni erano o non erano da Dio, perchè non succedono, e non le vedono alla maniera da lor divisata. Pensavan essi da prima due cose. L'una che venissero da Dio, poichè tanto loro si accommodavano; quantunque esser possa, che il naturale ad esse inclinato cagionasse, come dicessimo, [2] quella impressione. La seconda, che venendo da Dio, avessero a riuscire, secondo che essi la intendevano e la pensavano. Ora qui vi cova un grande inganno, perchè le Rivelazioni, o Locuzioni di Dio non sempre anno quell'esito, che divisano gli uomini, o secondochè suonano in se stesse. Così non se ne devono assicurare, nè creder loro ad occhj chiusi, ancorchè sappiano, che sono Rivelazioni, risposte, o detti di Dio. Perchè sebbene son elle certe, e in se stesse vere, non è necessario, che sempre al nostro modo d'intendere lo siano: il che nel seguente capitolo proveremo; e parimente diremo in appresso, come quantunque Iddio risponda talvolta a ciò, che sopranaturalmente se gli dimanda, non gli aggrada però la cosa; e come tal altra rispondendovi, se ne sdegna.

CA-

[1] *lib. 2. c. 11. n. 53.* [2] *supra n. 76.*

CAPITOLO XIX.

In cui si dichiara e prova, come, quantunque le Visioni e Locuzioni, che procedono da Dio, siano in se stesse vere, si possiamo però intorno a quelle ingannare. La qual cosa con autorità della sacra Scrittura si conferma.

78. PEr due ragioni abbiam detto, che sebbene le Visioni e Locuzioni di Dio son vere, e sempre in se stesse certe, al nostro intendimento sempre nol sono. L'una è per la nostra imperfetta maniera d'intenderle. L'altra è per le cagioni e per i fondamenti loro, che sono minaccevoli e quasi condizionati, se questo non si emenderà, o se quello sarà; comecchè la Locuzione, per quanto suona, sia assoluta: le quali due cose con alcune autorità divine si proveranno. Circa la prima ragione è manifesto, che non sono sempre, e non accadono, come alla nostra maniera d'intendere rappresentano. Il motivo di questo si è, perchè, essendo Iddio immenso e profondo, suole nelle sue Profezie, Locuzioni, e Rivelazioni chiudere altri concetti ed intelligenze molto diverse da quel proposito, in cui da noi comunemente intender si ponno; e vengono ad esser elle in se tanto più vere e certe, quanto meno a noi sembrerà. Il che ad ogni passo nella divina Scrittura veggiamo, dove a molti degli antichi una gran parte delle Profezie e Locuzioni di Dio secondo le speranze loro non andavano a terminare; perchè alla loro guisa e troppo alla lettera le intendevano diversamente. Ciò nelle autorità, che seguono, vedrassi aperto.

79. Nel Genesi disse Dio ad Abramo, dopo d'averlo alla terra condotto de' Cananei: Io ti darò questo Paese.[1] Ma siccome glielo disse più volte, ed era già Abramo d'una età molto avanzata, nè mai glielo dava, ripetendogli Dio la promessa, rispose Abramo:[2] D'onde o per qual segno potrò io sapere, che sono per possederlo? Allora gli rivelò Dio, che non egli in persona, ma i suoi figliuoli dopo quattrocent'anni l'avevano a possedere.[3] Per le quali parole finì Abramo d'intendere la promessa, la quale era in se verissima, perchè dandolo Iddio ai suoi figliuoli per amore di lui, era lo stesso, che darlo a lui. Così Abramo nel modo d'intenderla erasi ingannato; e se frattanto secondo la sua spiegazione della Profezia operato avesse, poteva andar molto fallito, perchè non apparteneva a quel tempo: e coloro, che l'avessero veduto, senza che Dio gliela desse, morire, avendo la voce udita, che gliel'aveva promessa, sarebbero rimasti confusi, e coll'opinione, che fosse falsa.

80. Similmente di poi al suo nipote Giacobbe, quando da Giuseppe di lui figliuolo per la fame di Canaan fu fatto condurre in Egitto, essendo lungo la strada gli ap-

[1] *Gen.* 15. 7. [2] *Ibid.* 8. [3] *Ibid.* 18.

apparve Dio, e gli disse:[1] *Noli timere, descende in Egyptum ..... & ego inde adducam te revertentem.* Non temere, o Giacobbe, va pur in Egitto, ch'io verrò colà teco, e quando ritornerai per uscire, io di là, guidandoti, ti caverò.[2] Il che non avvenne, come al nostro intendimento significa; poichè sappiamo, che il santo vecchio Giacobbe in Egitto è morto, nè di là vi sortì; ma si doveva ciò ne' suoi figliuoli verificare, che dopo il corso di molti anni Iddio trasse di là, e si fece egli medesimo loro guida nel viaggio. Donde chiaro apparisce, che chiunque fosse giunto a sapere questa promesse da Dio a Giacobbe fatta, avrebbe potuto tenere per cosa certa, che Giacobbe, siccome per comando e favor di Dio era entrato vivo in Egitto, così ne sarebbe pur senza dubbio uscito vivo; poichè alla stessa guisa di favorirlo nella uscita gli avea promesso; e ne sarebbe rimasto ingannato e stupito, vedendolo morir in Egitto: quasi che non si adempisse la promessa, come si sperava. Così essendo le parole di Dio in se stesse verissime, avrebbero intorno ad esse potuto prendere un grand'errore.

81. Nel libro parimente de'Giudici leggiamo,[3] che unite essendosi tutte le Tribù d'Israello per combattere contro quella di Beniamino, e castigare certa iniquità, che si era fra loro concertata, si promisero tanto della vittoria per la sola ragione d'aver Iddio assegnato loro il Capitano di guerra, che restandone poi perditori, e morti ventidue mille de' suoi, se ne maravigliarono molto; e andando dinanzi a Dio, piansero tutto quel giorno, perchè non sapevano della perdita la cagione, ed avevano intesa e tenuta per se la vittoria. Ma siccome consultarono Dio, se dovessero ritornare al cimento o no, rispose loro, che vi ritornassero, e li combattessero. Ora avendo già essi questa volta sicura la vittoria, vi andarono con gran corraggio, e pure anche la seconda volta con perdita di diciotto mille furono vinti. Da questo avvenimento restarono confusissimi senza saper che si fare al riflesso, che mandandoli Iddio a combattere, sempre ne uscissero colla peggio: tanto più che sovrastavan essi agli avversarj sì in numero, che in forza; non essendo que' di Beniamino più di venticinque mille e settecento, laddove essi erano quattrocento mille. In tal guisa adunque s'ingannavan essi nel modo d'intendere; perchè le parole di Dio non erano altrimente ingannevoli, non avendo lor detto, che vincerebbero, ma che combattessero; mentre in tali rotte pretese il Signore di punire certa loro trascuraggine e presunzione, in cui diedero, ed umiliarli così. Ma quando l'ultima volta rispose, che sarebbero vincitori, ne seguì l'effetto, e con molta bravura e fatica li superarono. In questa e in molte altre maniere accade alle Anime d'ingannarsi circa le Rivelazioni, e Lo-

[1] *Gen.* 46. 3. 4. [2] *Gen.* 49. 32. [3] *Jud.* 20. 11. *& deinceps.*

cuzioni, che vengono da Dio, prendendo il senso loro alla lettera, e fermandosi nella sola scorza. Imperciocchè, come fu di sopra spiegato, [1] il principal fine di Dio in tali cose si è dire, e comunicare alle Anime lo spirito, che sta in esse racchiuso, il quale è molto difficile da capirsi, ed è molto più ampio di quello, che sia il letterale, ed assai straordinario, ed eccedente della lettera i confini. Quindi colui, che alla lettera della Locuzione, o della forma, o figura apprensibile della Visione si leggherà, non potrà a meno di non andar molto errato, e trovarsi poi assai manchevole e confuso, essendosi diretto in esse secondo il senso, e non avendo dato luogo allo spirito nella nudità delle sensibili cose. Perchè a detto di Paolo: [2] *Littera enim occidit, spiritus autem vivificat*. La lettera uccide, ma lo spirito dà vita. Per la qual cosa devesi in tal caso alla lettera del senso rinunziare, e restarsene al buio in Fede, che si è lo spirito, il quale non può essere dal senso compreso. In seguito di che a molti dei figliuoli d'Israello, perchè intendevano troppo alla lettera i detti e le Profezie de' Profeti, non riuscivano loro secondo l'espettazione, e perciò non ne facevano molta stima, e non prestavano loro fede: per modo che venne a correr fra essi una pubblica diceria a modo di proverbio, in cui delle Profezie quel popolo si beffava. Di essa lamentasi Isaia, descrivendola, come segue: [3] *Quem docebit scientiam? & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus: Quia manda, remanda, manda, remanda; expecta, reexpecta ..... modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii, & lingua altera loquetur ad populum istum*. A chi insegnerà Iddio la scienza, ed a chi farà intendere la Profezia e la sua parola? A coloro solamente, che già sono slattati, e svelti dalle poppe. Perchè tutti dicono, (cioè intorno le Profezie,) promette e ripromette, aspetta e torna ad aspettare, un poco ivi, un poco quivi; poichè colla favella de' suoi labbri, e in diverso linguaggio a questo popolo parlerà. Dove chiaramente ne dà Isaia ad intendere, che tornavano costoro in burla le Profezie, e dicevano per disprezzo questo proverbio: aspetta e torna ad aspettare: significando, che non si adempivano mai; poichè stavan essi alla lettera attaccati, che al latte de' bambini si rassomiglia; ed al sentimento proprio, che spiegasi per le mammelle, le quali alla grandezza della scienza spirituale si oppongono. Per la qual cosa dice: a chi la sapienza delle sue Profezie insegnerà? Ed a chi farà capire la sua dottrina? A que' soli, che si scostano dal latte della lettera, e dalle poppe del proprio intendimento. Poichè perciò appunto essi non la intendono; ma van dietro al latte della corteccia e della lettera, ed alle poppe de' loro pareri, dicendo: Promette e ripromette, aspetta e torna ad aspet-

O pet-

[1] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50. [2] 2. *ad Cor.* 3. 6. [3] *Isaiæ* 28. 9.

pettare &c. Quando colla dottrina della bocca di Dio, e non colla loro, e in altro linguaggio che nel proprio loro, deve il Signore ad essi parlare. Quindi è che non si deve in lui riguardare al nostro senso e linguaggio, sapendo, che quello di Dio secondo lo spirito è da esso diverso, ed al nostro intendimento molto difficile. Tanto che il Profeta Geremia, quantunque Profeta di Dio fosse, udendo i concetti delle parole di sua Maestà, dal comun senso degli uomini sì differenti, par ch' egli pure in esse vacilli, ed a favor del popolo si rivolga, dicendo: [1] *Heu, heu, Domine Deus. Ergo ne decepisti populum istum, & Jerusalem, dicens: Pax erit vobis, & ecce pervenit gladius usque ad Animam?* Oimè oimè, Signore. Avete voi per avventura ingannato questo popolo e Gerusalemme, dicendo: Verrà la pace sopra di voi, e pur veggo, che sono da una spada sino all'Anima trapassàti? La cosa però era, che la pace, che prometteva Iddio di dar loro, sarebbe seguita fra esso e l' uomo per mezzo del Messia, che doveva inviare: laddove della temporale essi intendevano la Profezia; e perciò allorchè sovrastavano loro guerre o travagli, credevansi da Dio ingannati, accadendo il contrario della loro espettazione. Così dicevan essi, come dice eziandio Geremia; [2] Abbiamo sperata la pace, e non v'è bene alcuno di pace. Era quindi impossibile, che uscissero dell' inganno coloro, che col senso solo litterale e grammaticale si regolavano. Conciosiachè chi potrà non confondersi e non errare, appoggiandosi alla lettera in quella Profezia, che di Cristo in tutto il salmo settantuno Davidde formò, ed in particolare dove dice: [3] *Dominabitur a mari usque ad mare, & a flumine usque ad terminos orbis terrarum.* Signoreggierà da un mare all'altro, e dal fiume sino ai confini di nostra terra. Ed in ciò pure, che dice nel medesimo luogo: [4] *Liberabit pauperem a potente, & pauperem, cui non erat adjutor.* Libererà il povero dalle forze del potente, quel povero, che non aveva chi l'aiutasse: vedendolo poi nascere in basso stato, vivere in povertà, e morire fra le miserie; e che non solo, mentre visse, non s'impadronì della terra, ma che a gente vile si soggettò, finchè sotto al potere di Ponzio Pilato morì: E che non solo i suoi poveri discepoli dalle mani de' forti temporalmente non liberò, ma gli lasciò uccidere, e in odio del suo nome perseguitare. Il senso dunque era, che queste Profezie si dovevano intendere spiritualmente di Cristo; nel qual senso erano verissime. Perchè Cristo non solo era di tutto il mondo, ma essendo Dio, del Cielo ancora Signore; e i poveri, che aveanlo a seguitare, non solamente sarebbero stati per opera di lui redenti, e dalle mani e dal poter del Demonio, che si era il potente, liberati, ma del Regno de' Cieli eredi costituiti. Ond'è, che par-

[1] *Jerem.* 4. 10. [2] *Jerem.* 8. 15. [3] *Psalm.* 71. 8. [4] *Ibid.* 12.

parlava Iddio secondo la principal parte di Cristo e de' suoi seguaci, che nel Regno eterno e nella eterna libertà consisteva, ed eglino a talento loro le intendevano della parte meno principale, di cui fa Dio poco conto, cioè della Signoria e libertà temporale, che al giudizio di Dio non è nè Regno nè libertà. Accecandosi infatti essi nella bassezza della lettera, e non penetrando lo spirito, e la verità, che racchiude, il loro Dio e Signore levaron di vita, secondo le seguenti espressioni di Paolo: [1] *Qui enim habitabant Jerusalem, & Principes ejus, hunc ignorantes, & voces Prophetarum, quæ per omne sabbatum leguntur, judicantes impleverunt*. Gli abitatori di Gerusaleme, e i Principi di essa, non sapendo chi era, e non intendendo i sensi de' Profeti, che in ciascun sabato si leggono, col giudizio loro vennero a consumarli. Tant' oltre arrivava questa difficoltà d' intendere nel proprio lor senso i detti di Dio, che i medesimi suoi discepoli, i quali con esso lui eran vissuti, rimanevano ingannati; siccome a que' due avvenne, che dopo la sua morte verso il Castello d' Emausse tristi andavano e sconsolati, dicendo: [2] *Nos autem sperabamus, quia ipse esset redempturus Israel*. Noi speravamo, che fosse per redimere Israello: intendendo anch' essi, che avesse ad essere una Redenzione di temporale dominio. Ai quali apparendo Cristo, [3] li riprese di pazzia e durezza di cuore nel credere le cose dai Profeti annunziate. Al tempo stesso, che prendeva la via del Cielo, duravano alcuni in quella rozzezza, e lo interrogarono: [4] *Domine, si in tempore hoc restitues Regnum Israel?* Palesateci, o Signore, se in questo tempo siete per ristabilire il Regno d' Israello? Fa inoltre lo Spirito Santo dire agli uomini molte cose, in cui nasconde egli altro senso da quello, ch' essi comprendono, come apparve in ciò, che fece a Caifasso pronunziare di Cristo: [5] *Expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo, & non tota gens pereat. Hoc autem a semetipso non dixit*. Ch' era spediente d' un uom la morte, perchè tutto il mondo non perisse. Le quali parole da se medesimo non disse; ma egli, che le proferiva, ad un fine, e lo Spirito Santo ad un altro ben diverso mirava.

82. Dal che si scorge, che quantunque i detti e le Rivelazioni siano da Dio, non si possiamo in esse assicurare; perchè molto facile si è di prendere nella nostra maniera d' intenderle qualche abbaglio: essendo elle un abisso ed una profondità di spirito, e il volerle limitare a ciò, che di esse ne intendiamo, ed a ciò che ne può apprendere il nostro senso, non è più che voler palpare gli atomi e l' aria, nei quali incontrandosi la mano, sfugge l' aria, e non si prende nulla. Per la qual cosa il maestro spirituale deve aver cura, che lo

[1] *Actorum* 13. 27. [2] *Lucæ* 24. 21. [3] *Ibid.* 25. [4] *Actorum* 1. 6.
[5] *Joann.* 11. 50.

lo spirito del discepolo non si ristringa in voler apprezzare tutte le sopranaturali apprensioni, che non sono più che atomi di spirito, coi quali soli senza alcuno spirito si rimarrà. Ma da tutte le Visioni e Locuzioni piuttosto allontanandolo, lo incarichi di sapersi reggere in libertà e fra le tenebre della Fede, in cui si riceve dello spirito l'abbondanza, e conseguentemente la sapienza ed intelligenza propria delle parole di Dio. Conciosiachè è impossibile, che l'uomo, se non è spirituale, possa delle cose di Dio giudicare, e nemmeno ragionevolmente capirle: ed allora appunto non è persona di spirito, quando secondo il senso ne forma giudizio. Così quantunque cadano esse sotto quel senso, non però le intende al dire dl S. Paolo: [1] *Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei. Stultitia enim est illi, & non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem judicat omnia*. L'uomo animale non capisce le cose, che appartengono allo Spirito di Dio, perchè appresso di lui sono pazzia; e non le può intendere per esser cose spirituali. L'uomo però di spirito giudica di tutte le cose. Per uomo animale si spiega in questo luogo colui, che dei sensi soli fa uso, e per lo spirituale quello, che ad essi non si appoggia, nè col mezzo loro si guida. Il perchè viene ad essere temerità arrischiarsi di trattare con Dio, e dar ad altri licenza di farlo col mezzo di apprensioni sopranaturali e del senso.

83. Acciocchè meglio il sopraddetto s'intenda, proponiamo qui alcuni esempli. Diasi caso, che un Santo sia per le persecuzioni de' suoi nemici gravemente afflitto, e che Dio gli risponda: Io ti libererò da tutti loro. Questa Profezia può essere verissima; e contuttociò che prevalgano i di lui nemici, e sotto le lor mani si muoia. Quindi chi temporalmente l'intendesse, resterebbe ingannato; poichè ha potuto Iddio favellare della vera e principale libertà e vittoria, che si è la salute; onde l'Anima rimane libera, e di tutti i suoi nemici assai più veracemente ed altamente vittoriosa, che se in questa terra da loro si liberasse. Così questa Profezia molto più vera ed ampia sarebbe di quello, che potesse intendere l'uomo, se per rapporto alla presente vita l'avesse intesa. Conciosiachè Iddio nelle sue parole favella, e al senso più utile e principale riguarda; e l'uomo può intenderlo alla sua maniera, e secondo il suo proposito nel senso meno principale, e per tal via restar ingannato. Come in quella Profezia di Cristo lo vediamo, che scrisse Davidde: [2] *Reges eos in virga ferrea, & tanquam vas figuli confringes eos*. Reggerai con una verga di ferro tutte le genti, e, quasi che fossero vasi di creta, li stritolerai. In cui ragiona Dio secondo il principale e perfetto dominio, cioè l'eterno, il quale si è avverato; e non già secondo il meno principale, ch'era

il

[1] 1. *ad Cor.* 2. 14. [2] *Psal.* 2. 9.

il mondano, il quale in Cristo per tutto il corso della sua mortal vita non mai si adempì. Pongasi un altro esempio. Sentendosi un' Anima accesi desiderj d'esser Martire, accaderà che Dio le risponda: Tu sarai Martire, e interiormente una grande allegrezza e confidanza d'averlo ad essere le infonda. Contuttociò ne seguirà forse, che non muoia Martire, e pur la promessa sia vera. Ma come s' adempie così? Perchè si adempirà riguardo alla sua parte principale ed essenziale, che sarà dandole essenzialmente l'amore ed il premio di Martire, e Martire facendola d' amore, e disponendole un prolungato martirio di travagli, la di cui continuazione sia più della morte stessa penosa; e in tal maniera dà veramente all' Anima ciò, che desiderava, ed egli promise. Conciosiachè il principale del desiderio non era in quel genere di morte fondato, ma in servir Dio col merito di Martire, e l' amore di Martire verso di lui esercitare: non valendo da se nulla quel modo di morire senza l' amicizia di Dio, e dando questi l'amore, l'esercizio, ed il premio de' Martiri più perfettamente per altri mezzi: Di manierachè, quantunque come Martire non perda la vita, resta però l'Anima molto soddisfatta d'aver ottenuto ciò, ch' ella desiderava. Conciosiachè tali desiderj ed altri simili, quando nascono da vivo amore, sebbene non si appagano in quella guisa, ch' esse immaginavano ed intendevano, sono però appagati d'un' altra, e migliore, e di maggior gloria di Dio, che non avrebbero saputo domandare. Laonde afferma Davidde. [1] *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Il Signore ha il desiderio de' poveri soddisfatto. E ne' Proverbj scrive la divina Sapienza: [2] *Desiderium suum justis dabitur*. Ai Giusti deve darsi il compimento de'lor desiderj. Da qui adunque vediamo, che molti Santi più cose desiderarono in particolare e in servigio di Dio, e non videro in questa vita il desiderio loro compiuto. Certo è, che giusto e vero essendo, perfettamente nell'altra si conseguì; e trovandosi in tal guisa verificato, egualmente lo sarebbe, se glielo promettesse Dio in questo mondo, dicendo loro: Il vostro desiderio avrà effetto, e non fosse poi nella maniera da lor divisata. In questa e in altre molte guise ponno esser vere e certe le parole e le Visioni di Dio, e noi intorno ad esse ingannarsi; non sapendo altamente e principalmente penetrare i propositi ed i sensi, che Dio in esse racchiude. Che perciò il più certo e sicuro sarà far, che le Anime da tali cose sopranaturali fuggano con prudenza, accostumandole, come abbiam detto, [3] alla purezza dello spirito in Fede oscura, che della unione è il mezzo.

C A-

[1] *Ps. 9. 17.* - [2] *Prov. 10. 24.* [3] *lib. 2. c. 9. n. 47.*

CAPITOLO XX.

In cui si prova colle autorità della divina Scrittura, come i detti e le parole di Dio, benchè sempre sian vere, non sono però nelle lor proprie cagioni sempre certe.

84. Ci conviene ora provare la seconda cagione, perchè le parole e le Visioni, che procedono da Dio, quantunque siano sempre in se stesse vere, non sono quanto a noi sempre certe. Il che avviene per rapporto alle cagioni e ai motivi, in cui si fondano, e per cui devesi intendere, che succederanno, durando ciò, che muove Dio, per così esprimersi, a castigare. Come se dicesse l'Altissimo. In capo ad un anno ho risoluto di scaricare la tal piaga su questo Regno; e la cagione e il fondamento di tal minaccia fosse una certa offesa, che in quel Regno a Dio si fa. Se cessasse o si cangiasse l'offesa, potrebbe cessar pure o cangiarsi il castigo; e contuttociò saria vera la minaccia, perchè sopra l'attual colpa fondata, la quale se durasse, si eseguirebbe: e queste sono minacce o Rivelazioni comminatorie o condizionate. Vediamo ciò essere nella Città di Ninive accaduto, dove mandò Iddio il Profeta Giona, che a suo nome questa minaccia colà predicasse: [1] *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*. Da qui a quaranta giorni la Città di Ninive deve distruggersi. Questa minaccia non ebbe effetto, perchè ne cessò la cagione, ch'erano i suoi peccati, facendo que' popoli incontanente penitenza, e se non l'avesser fatta, si sarebbe adempita. Leggiamo parimente nel terzo Libro dei Re, [2] che avendo il Re Acabbo commesso un peccato assai grave, gl'inviò il Signore, (sendone il nostro Padre Elia messaggiero) la minaccia di un gran castigo sopra la sua persona, e casa, e sopra il suo Regno: ma perchè Acabbo si squarciò di dolore le vesti, e si coprì di cilicio, e digiunò, e sul sacco coricossi, e comparve mesto e umiliato, gli mandò tosto dicendo per lo medesimo Profeta queste parole: [3] *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus, sed in diebus filii sui*. Poichè Acabbo si è per mio amore umiliato, non avverrà il male, che dissi, a' suoi giorni, ma in quelli di suo figliuolo. Dal che veggiamo, che mutato essendosi Acabbo, la minaccia e la sentenza di Dio similmente mutò. Di qua possiamo al proposito nostro raccogliere, che quantunque abbia Dio ad un'Anima affermativamente qualsivoglia cosa in bene o in male rivelato e detto circa d'essa o di altre Anime, si potrebbe o crescendo, o diminuendo variare, o cessar del tutto secondo la mutazione o variazione di affetto in quell'Anima, o del fine, a cui Dio mirava: e quindi verrebbe a non adempirsi giusta l'espettazione, e senza saperne molte volte fuor di Dio il perchè.

[1] *Jonæ* 3. 4. [2] 3. *Reg.* 21. 17. [3] *num.* 28. & 29.

chè. Infatti suol egli molte cose dire, insegnare, e promettere, non perchè allora s' intendano, o si possedano; ma perchè si capiscano dopo, quando sia spediente di esserne illuminato, o quando l'effetto loro si conseguisca. Come si scopre, che fece co' suoi discepoli, ai quali diceva molte parabole e sentenze, [1] la di cui sapienza non penetrarono sino al tempo di doverla predicare, che fu quando calò sopra di essi lo Spirito Santo, del quale aveva loro Gesù Cristo promesso, che dichiarerebbe ad essi tutte le cose, da se in tutta la vita lor dette. E favellando San Giovanni dell' ingresso di Cristo in Gerusalemme, disse: [2] *Hæc non cognoverunt discipuli ejus primum, sed quando glorificatus est Jesus, tunc recordati sunt, quia hæc erant scripta de eo*. Per conseguenza molte divine cose ponno assai particolarmente nell' Anima avvenire, che nè da essa, nè da chi la governa sino al suo tempo saranno intese. Leggesi pure nel libro de' Regi, che sdegnato essendo il Signore contro Eli Sacerdote d' Israello per li peccati, che ne' figliuoli suoi non puniva, inviogli Samuello, che fra le altre parole gli facesse udir le seguenti: [3] *Loquens locutus sum, ut domus tua, & domus patris tui ministraret in conspectu meo usque in sempiternum. Nunc autem dicit Dominus: Absit hoc a me; sed quicumque glorificaverit me, glorificabo eum*. Sin ad ora io dissi, che la tua casa e quella di tuo Padre mi avrebbe col Sacerdozio alla mia presenza sempre servito. Ma ora vada lungi da me questo proposito: non farò tal cosa. Perchè fondandosi un tale uffizio del Sacerdozio in apportar gloria ed onore a Dio, per questo fine l'aveva a suo Padre per sempre promesso, se non avesse mancato; mancando poi ad Eli il zelo dell' onor di Dio (perchè, com' egli stesso mandò a querelarsene, onorava più i figliuoli, che Dio, dissimulando per non gl' infamare le loro colpe) mancò eziandio la promessa, la quale sarebbe durata sempre, se il buon servigio e zelo di Dio fosse in loro sempre durato. Laonde non c' è ragione di credere, che per essere i detti e le Rivelazioni di Dio in se stesse vere, debbano infallibilmente succedere, come suonano; massimamente quando per comandamento del medesimo Dio sono connesse a cagioni umane, le quali a tenore delle sopraddette cose ponno o variare, o mutarsi, o alterarsi. Il che quando sia così, Iddio lo sa, non lo dichiarando egli sempre; ma pronunciando le parole, e facendo la Rivelazione, tace alcuna volta la condizione; come adoperò coi Niniviti, ai quali determinatamente disse, che dopo quaranta giorni sarebbero distrutti [4]. Altre fiate la dichiara, come fece con Roboamo, dicendo: [5] *Si ambulaveris in viis meis .... custodiens mandata mea, & præcepta mea, sicut fecit David servus meus: ero tecum, & ædificabo tibi domum fidelem, quomodo ædificavi Da-*

1 *Jo.* 14. 16. 2 *Jo.* 12. 16. 3 1. *Reg.* 2. 30. 4 *Jonæ* 3. 4. 5 3. *Reg.* 11. 38.

David domum. Se tu osserverai i miei comandamenti, come il mio servo Davidde gli osservò, io pur sarò teco, come con lui, e fonderò la tua casa in quella guisa, che al mio servo Davidde l'ho stabilita. Però o la dichiari o no, non vi è nella sua intelligenza d'assicurarsi, perchè non vi è sicurezza di comprendere le occulte verità di Dio, e la moltitudine dei sensi, che ne' suoi detti racchiude. Egli soggiorna in Cielo, e parla in via d'eternità; noi ciechi sulla terra abitiamo, e non possiamo i secreti di lui penetrare. Nel qual senso intendo, che dice il saggio: [1] *Deus enim in cælo, & tu super terram: idcirco sint pauci sermones tui*. Iddio abita in Cielo, e tu sulla terra, perciò non ti stendere nè lanciare in discorsi. Ma per avventura dirai: Poichè dunque non dobbiamo intendere, nè frammettersi in ciò, perchè poi tali cose Iddio ci comunica? Già ho detto, che ciascuna cosa a suo tempo intenderassi secondo l'ordine di chi parlò, e lo intenderà chi gli piace, e si vedrà, che così convenne; perchè non fa Dio cosa alcuna senza ragione e verità. Si creda pertanto, che non si può finir d'intendere, nè il senso pieno comprendere delle parole e cose di Dio, nè a quel che sembra determinarsi senza molto errare, e senza cader poi in grande confusione. Questo sapevan bene i Profeti, per le cui mani la divina parola passava, apportando loro molto travaglio il profetare al popolo; perchè, [2] come abbiam detto, una gran parte delle profetate cose non si vedevano secondo il senso della lettera accadere; onde si tornavano in burla e riso i Profeti: tanto che Geremia venne a dire: [3] *Factus sum in derisum tota die, omnes subsannant me. Quia jam olim loquor, vociferans iniquitatem, & vastitatem clamito: et factus est mihi sermo Domini in opprobrium, & in derisum tota die, & dixi: non recordabor ejus, neque loquar ultra in nomine illius*. Tutto il giorno si burlano di me, ognuno mi beffa e dispreggia; perchè andò già gran tempo, dacchè contro la malvagità alzo la voce, e le minaccio rovina, ma veggo, che la parola del Signore mi si è in continuo scorno e vitupero cangiata: Laonde dissi: Non voglio ricordarmi di lui, nè in suo nome mai più favellare. Il che sebbene il santo Profeta con rassegnazione diceva, e in figura dell'uomo fiacco, che non può le vie ed i secreti di Dio sostenere; dà però ben ad intendere, quanto sia diverso l'adempimento delle divine parole dal comun senso, che rendono; poichè i divini Profeti erano tenuti per ingannatori, e a cagione della Profezia pativano tanto, che il medesimo Geremia disse in altro luogo: [4] *Formido, & laqueus facta est nobis vaticinatio, & contritio*. La Profezia è divenuta per noi piena di timori, di laccj, e di abbattimenti. E la cagione, perchè Giona fuggì, quando il Signore a predica-

[1] *Eccl.* 5. 1. [2] *lib.* 2. *c.* 19. *n.* 79. [3] *Jerem.* 20. 7. [4] *Thren.* 3. 47.

dicare la distruzione di Ninive l'inviò, fu questa, cioè il non comprendere la verità delle divine parole, e il senso loro interamente non penetrare. Quindi perchè non lo motteggiassero, quando non vedessero adempiuta la Profezia, se ne fuggiva dal profetarla; e poi se ne stette aspettando tutti i quaranta giorni fuori della Città per vedere, se si adempiva; e non essendosi avverata, se ne afflisse grandemente fino ad esprimersi col Signore: [1] *Obsecro, Domine, nunquid non est hoc verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc præoccupavi, ut fugerem in Tharsis*. Dimmi, io ti prego o Signore, non è forse questo ciò, ch'io diceva per fin da quando nel mio paese abitava? perciò mi opposi, e verso Tarsi sollecito son fuggito. Di che adirossi il Santo, e pregò Dio, che lo togliesse di vita. Ora perchè vogliamo maravigliarsi di alcune cose, che Iddio all'Anime parli e riveli, se non sortiscono poi, com'esse l'intendono? Conciosiachè accadendo, che Dio affermi all'Anima, o le rappresenti questa o quella cosa, di bene o di male, per se o per altri; se ciò è fondato in qualche certo affetto, o servigio, od offesa, che quell'Anima, o altra che sia, faccia in quel tempo a Dio, e di maniera che perseverando, come si è detto, in quella tal cosa, venga a compirsi: non per tutto questo è certo, che si eseguirà, come porta il suono delle parole, non essendo certa la perseveranza. Il perchè non v'è argomento di assicurarsi, nè di fondare nella propria intelligenza, ma nella sola Fede.

CAPITOLO XXI.

In cui si dichiara, come quantunque Iddio alcune volte a ciò, che se gli chiede, risponda; non si compiace però, che seco in guisa tal si proceda: E si prova, che sebbene condiscende e risponde, molte volte si sdegna.

85. Assicurandosi, come abbiam detto, [2] alcune persone spirituali, e non facendo molta riflessione alla curiosità, in cui entrano talora col proccurar di sapere le cose per via sopranaturale; pensano, che, poichè Dio alle loro istanze talvolta risponde, sia questa una buona maniera e a lui grata: quantunque la verità sia, che sebbene risponde loro, nè codesto è un diritto procedere, nè Dio se ne compiace; anzi se lo reca a dispiacere, e a dispiacere non solo, ma bene spesso se ne sdegna ed offende molto. La ragione di questo si è, perchè non conviene ad alcuna creatura l'uscir di que' termini, che Iddio per suo governo ha naturalmente ordinati. Costituì all'uomo per sua regola i termini della natura e della ragione, e non è convenevole volerli subito trapassare. Ora il voler chiarirsi e penetrare per via sopranaturale le cose è lo stesso, che scorrere fuor dei proprj confini: cosa di

[1] *Jona* 4. 2. [2] *lib.* 2. *c.* 18. *n.* 77.

di prima giunta nè santa, nè spediente, e a Dio tosto discara. Opporrete: Poichè così è, che Dio non lo aggrada, per qual ragione alcune volte risponde? La risposta sarà, che più d'una volta è di ciò autore il Demonio; quando però viene da Dio, allora dico, che lo fà per la debolezza dell'Anima, che vuol battere quella strada: perchè non si affliga, e non torni indietro, o perchè non pensi, che Dio l'abbia presa a sdegno, o non ne sia troppo tentata, o per altri fini a lui noti, e nella fiacchezza di quell'Anima fondati; ond'è persuaso, che convenga corrispondere e condiscendere per quel mezzo. Lo che similmente fa con molte Anime deboli e dilicate, comunicando loro nel trattar seco piaceri, come si disse, [1] e molto sensibili soavità; non perchè egli voglia nè abbia a grado, che in tal guisa trattino seco; ma a cadauno giusta il sopraddetto e secondo la propria di lui maniera porge i suoi doni. Conciosiachè Iddio ad una fontana si rassomiglia, dalla quale ciascuno a misura del vaso attinge, ed alle volte permette, che da questi straordinarj condotti cavino l'acqua: ma non ne segue però, che sia dicevole da essi derivarla, se non è il medesimo Dio, che la può concedere come, quando, a chi, e per qual motivo gli piace senza pretensione della parte. Così dicessimo, [2] che talvolta al desiderio e alle preghiere di certe Anime condiscende, le quali buone e semplici essendo, non vuole lasciar di esaudirle, perchè non si attristino, e non perchè d'una sì fatta condotta si appaghi.. S'intenderà ciò meglio colla seguente comparazione. Ha un Padre di famiglia alla sua tavola molti e diversi cibi, gli uni degli altri migliori: ed un figliuolino gli va d'un piatto chiedendo, non già del migliore, ma del primo, che gli si fa all'incontro, e di esso lo prega, perchè vi trova sapore, più che negli altri. Vedendo il Padre, che quantunque della miglior vivanda gli desse, non la vorrà ricevere, ma di quella che chiede, e che sola appetisce: acciocchè senza mangiare e sconsolato non si rimanga, con tristezza gli porge di quella. Come vediamo, che fece Dio co' figliuoli d'Israello, quando gli dimandarono un Re, dandolo ad essi di mala voglia, perchè loro non conveniva; e così disse a Samuello: [3] *Audi vocem populi.... non enim te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Ascolta pur ciò, che questo popolo ti dice, e concedi loro quel Re, che dimandano, perchè non già te, si bene me dal regnare sopra di loro an ributtato. Non diversamente il Signore ad alcune Anime condiscende, concedendo loro ciò, che non è il migliore, perchè non vogliono, e non sanno camminare per altra strada. E se arrivano talvolta, come abbiam detto, [4] alle tenerezze e soavità dello spirito o del senso, gliele dà il Signore, perchè non sono disposte a pascersi col cibo più forte e sodo dei travagli della Croce di suo figliuo-

[1] *lib.* 2. *c.* 17. *n.* 74. [2] *lib.* 2. *c.* 18. *n.* 77. [3] 1. *Reg.* 8. 7. [4] *lib.* 2. *c.* 17. *n.* 74.

gliuolo, ai quali, più che a qualsisia altra cosa, vorrebbe che si appigliassero: quantunque io reputi per assai peggio voler sapere con sopranaturali mezzi le cose, di quello che proccacciare ai sensi altri spirituali piaceri. Perciocchè io non veggio, come l'Anima, che lo pretende, possa da peccato almeno veniale sottrarsi: quantunque da molti buoni fini sia retta, e in un alto stato di perfezione collocata: e lo stesso affermo di chi glielo comandasse, e vi acconsentisse. Conciosiachè non v'è di ciò necessità alcuna, essendovi la naturale ragione, la legge, e la dottrina Vangelica, con cui potersi bastevolmente regolare; nè avvi bisogno o difficoltà alcuna, che per questi mezzi scior non si possa, e con piacer grande di Dio e profitto dell'Anime rimediarvi. A tal segno in fatti dobbiamo della ragione e dottrina Vangelica ben servirsi; che quantunque, o volendolo noi o non volendo, ci fossero sopranaturalmente alcune cose comunicate, quelle sole ammetter dobbiamo, che alla ragione e legge Vangelica sono conformi. Anzi è duopo allora molto più stare attenti ed esaminarle, che se intorno ad esse non vi fosse stata Rivelazione: in quanto che il Demonio dice molte cose vere, e facili ad avvenire, e ragionevoli con animo però d'ingannare. Sicchè in tutte le nostre necessità, travagli, e difficoltà non ci resta miglior mezzo nè più sicuro della Orazione, e della Speranza, che Dio per que' mezzi, che più gli piacciono, ci provederà. Questo consiglio ci vien dato nella divina Scrittura, dove leggiamo, che sendo il Re Giosafatte afflittissimo, e da un gran numero di nemici circondato, si pose in Orazione, e a Dio così favellò: [1] *Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando ci mancano i mezzi, e la ragione non arriva ad apportarci nelle nostre necessità provedimento; ci riman solo di rivolgere a te il guardo, acciocchè tu, come ti sarà meglio a grado, ci provegga.

86. Similmente che Dio, quantunque a tali pretensioni non una volta risponda, pure si sdegni; benchè colle sopraddette cose sia spiegato; tuttavia sarà bene con alcune autorità della Scrittura provarlo. Nel primo libro de' Regi è scritto, che desiderando Saulle di favellare col Profeta Samuello già trapassato, gli apparve il detto Profeta; e contuttociò Iddio se ne offese, avendolo sulle prime Samuello ripreso, perchè si fosse messo in tal affare, con queste parole: *Quare inquietasti me, ut suscitarer?* [2] Perchè mi ai molestato facendomi tornare in vita? Sappiamo pure, che non perchè rispondesse Dio ai figliuoli d'Israello, dando loro le richieste carni, lasciò di adirarsi molto contro di essi; [3] poichè subito calò sopra que' popoli il fuoco a castigarli, come nel libro de' Numeri si legge,

P 2

[1] 2. *Par.* 20. 12. [2] 1. *Reg.* 28. 15. [3] *Num.* 11. 4. & 33.

ge, e Davidde lo racconta, dicendo: [1] *Adhuc esca eorum erant in ore ipsorum; & ira Dei ascendit super eos*. Non avevano ancora tranghiottiti i bocconi, che piombò l'ira di Dio sopra di essi. Del pari nei Numeri leggiamo, che non si contenne Iddio dallo sdegnarsi contro il Profeta Balaamo, perchè andossene fra i Madianiti, chiamatovi dal Sovrano loro Balacco: comecchè avendo colui desiderio di andarvi, e chiestane da Dio licenza, gliel'avesse accordata: [2] ond'è che mentre colà s'incamminava, gli apparve l'Angelo colla spada alla mano per ucciderlo, e gli disse: [3] *Perversa est via tua, mihique contraria*. Questo tuo viaggio è perverso, e contrario alla mia volontà; e perciò di ammazzarlo tentava. Nella stessa e in molte altre guise condiscende Iddio, ma sdegnato, ai nostri appetiti, della qual cosa un più gran numero di testimonj nella divina Scrittura abbiamo, e molti esempli, che non sono in sì chiara materia necessarj. Solo dirò, che pericolosissima cosa è, più di quanto esprimer si possa, il voler trattare con Dio per mezzi tali; e che non potrà non errar molto, e bene spesso trovarsi assai confuso, chi sarà a codeste maniere affezionato; e chi di esse avrà fatto stima, per esperienza m'intenderà. Perchè oltre l'arduo, che vi è a non ingannarsi circa le Locuzioni e Visioni, che son da Dio; fra loro ordinariamente ven'a di quelle, che anno origine dal Demonio; poichè per lo più si porta egli coll'Anima in quella divisa e con quell'arte, come vi si porta Dio, rappresentando le cose tanto verisimili a quelle, che Dio le comunica, sicchè gli venga allo stesso tempo fatto d'insinuarsi, come lupo fra la greggia, sotto la pelle di pecora sì ben coperto, che discernere appena si possa. Conciosiachè siccome dice molte cose vere, ed alla ragione conformi, e che si avverano, possono agevolmente cader in errore, pensando, che poichè n'esce la verità, ed in ciò ch'è per succedere accerta, non venga se non da Dio; nè sapendo, quanto sia facilissima cosa a chi di chiaro natural lume è fornito, conoscere nelle loro cagioni le cose, o molte di quelle che furono, o che saranno; e quindi non poche indovinarne delle future. Siccome poi il Demonio di questo sì vivo lume è proveduto, può eziandio il tale effetto dalla tale cagione raccogliere: comecchè non sempre la cosa riesca, dipendendo il tutto dalla divina volontà. Mettiamo un esempio. Conosce il Demonio, che la disposizione della terra, dell'aria, e del segno, in cui trovasi il Sole, convengono di maniera in tal grado di qualità, che necessariamente, giunto il tal tempo che sia, sarà pur giunta la positura di questi elementi al termine d'infettare i popoli colla pestilenza; e conosce dove ciò più, e dove meno succederà. Ecco in tal guisa conosciuta nella sua cagione la pestilen-

[1] *Ps. 77. 30. & 31.* [2] *Num. 22. 20.* [3] *ibid. 32.*

lenza. Ora che gran fatto è, che rivelando ciò il Demonio ad un'Anima con dire: Da quì ad un anno o mezzo vi avrà la peste: riesca vero? Questa è una Profezia del Demonio. Non diversamente può conoscere gli scotimenti della terra, vedendo che i suoi seni empionsi d'aria, e dire: Nella tale stagione vi sarà tremuoto: il che da naturale conoscimento procede. Si ponno pure in qualche maniera unire gli eventi e casi straordinarj nelle loro cagioni circa la divina Providenza, la quale giustissimamente in ordine ai beni e mali de' figliuoli degli uomini suole mostrarsi. Il perchè si può comprendere per via ordinaria, che alla tale o tal altra, sia persona o sia Città, o qualsivoglia cosa, sovrastano alcune necessità, o in cotal punto: dovendo Iddio secondo la sua Providenza e Giustizia farsi con quegli effetti sentire, che alle cagioni corrispondono, e a norma di esse o col castigo, o col premio, o giusta il merito dalla cagione manifestarsi: nel qual caso si può dire: Nel tal tempo Iddio vi manderà questo, o farà quello, o ciò certamente accaderà. La stessa cosa significò ad Oloferne la Santa Giuditta, quando a fine di persuaderlo, che i figliuoli d'Israello dovevan essere senza fallo distrutti, gli raccontò primieramente i molti peccati loro e le sciagure, in cui cadevano; e tosto soggiunse: [1] *Ergo, quoniam hæc faciunt, certum est, quod in perditionem dabuntur*. E vuol dire: Poichè sì fatte cose commettono, non v' ha dubbio, che saranno sterminati. Questo si è dunque conoscere in causa il castigo, essendo come se si dicesse: Certo è, che tali peccati devono da Dio giustissimo riportare tali castighi. E come disse la divina Sapienza: [2] Per quelle medesime cose, onde uno pecca, ne riceve la pena. Può il Demonio conoscer ciò non solo naturalmente, ma per mezzo ancora della sperienza, che ha di aver veduto Dio a così adoperare; e quindi previamente affermarlo, ed alle volte indovinarci. Anche il Santo Tobia conobbe nella sua cagione della Città di Ninive il castigo, e ne avvertì il figliuolo dicendo: [3] *Video enim, quia iniquitas ejus finem dabit*. Guarda bene, o figliuolo, allorchè io e tua madre saremo morti, di uscire da questa Città, perchè lungamente non può durare. Quasi che dicesse: Io veggo aperto, che la sua medesima iniquità esser deve la cagione del suo castigo; e questo sarà, che si consumi e distrugga tutta. Il che poteva sì dal Demonio, che da Tobia sapersi non solo nelle colpe della Città, ma per le prove lor note, che in pena dei peccati del mondo eransi da Dio gli uomini col diluvio distrutti, e i Sodomiti nel fuoco consunti: comecchè Tobia anche per ispirito divino il conobbe. Può non meno il Demonio penetrare, che Pietro non può vivere naturalmente più di tanti anni, e predirlo, e molte altre cose, e in varie maniere, che

[1] *Judith* 11. 12. [2] *Sap.* 11. 17. [3] *Tobiæ* 14. 13.

che intralciatissime e sottilissime essendo, non si ponno finir di dire. Da tutto ciò non è possibile liberarsi, fuorchè fuggendo da tutte le Rivelazioni, Visioni, e Locuzioni; e perciò contro di chi le ammette Iddio giustamente si sdegna, perchè il mettersi che fa in tanto pericolo attribuisce a temerità di colui, ed a presunzione, e a curiosità, e ad una parte di superbia, radice poi e fondamento di vanagloria e disprezzo delle cose di Dio, e di molti mali; in cui sono incorsi non pochi, i quali giunsero a disgustar tanto Dio, che di proposito li lasciò errare, ingannarsi, perdere la luce dello spirito, e dalle ordinate strade della vita scostarsi, dando luogo alle proprie vanità e fantasie, secondo che disse Isaia: [1] *Dominus miscuit in medio ejus spiritum vertiginis*. Il Signore vi frammischiò lo spirito della turbazione e confusione: che in buon linguaggio significa spirito d'intendere all'opposto. Il che va Isaia a nostro proposito dicendo, siccome per coloro lo dice, che per via sopranaturale le cose avvenire cercavano di sapere. E perciò dice, che frammischiò in loro lo spirito d'intendere all'opposto; non perchè volesse Dio, o infondesse loro effettivamente lo spirito dell'errore; ma perchè si vollero essi mettere in ciò, a che naturalmente arrivar non potevano: della qual cosa sdegnato li lasciò far pazzie, non dando loro luce in ciò, in che non voleva, che s'ingerissero. Quindi viene a dire, che in essi permissivamente questo spirito mescolò, e in tal guisa di quel danno è Iddio cagione, cioè privativa, che consiste nel sottrare la sua luce e il suo favore, d'onde ne segue, che cadano infallibilmente in abbaglj. Nella stessa maniera concede il Signore al Demonio facoltà, che molti accechi ed inganni, meritandolo i peccati e l'audacia loro. Con tal facoltà colui può molto, e vi riesce, credendogli essi, ed avendolo per buono spirito: tanto che quantunque vengano efficacemente persuasi, che non lo è, non ponno però disingannarsi, avendo già per divina permissione succhiato lo spirito di capire al rovescio: come leggiamo essere avvenuto ai Profeti del Re Acabbo, che gli lasciò Dio dallo spirito ingannare della bugia, dandone perciò al Demonio licenza, e dicendo: *Decipies, & prævalebis: egredere, & fac ita.* [2] Prevalerai colla bugia, e gl'ingannerai. Vanne pure, e fa così. Ed ebbe tanto potere sopra i Profeti ed il Re per ingannarli, che non vollero credere al Profeta Michea, il quale annunziò la verità molto al contrario di quello, che l'avevano gli altri profetizzato. La cagione poi, perchè gli lasciò Dio accecare, fu per essersi coloro con affetto di proprietà immersi in ciò, che volevano, bramando che loro succedesse, e che secondo gli appetiti e desiderj loro Iddio rispondesse. Ora questo era un mezzo ed una disposizione certissima, perchè gli lasciasse Dio deliberatamen-

[1] *Isaia* 19. 14. [2] 3. *Reg*. 22. 22.

mente accecare ed ingannare, avendolo in nome di lui profetato Ezechiello, il quale favellando contro chi si mette a voler sapere le cose per mezzo di Dio giusta la vanità del proprio spirito e con curiosità, dice: [1] *Si .... & venerit ad Prophetam, ut interroget per eum me: ego Dominus respondebo ei per me, & ponam faciem meam super hominem illum.* Quando un cotal uomo si accosterà al Profeta a fine d'interrogarmi per mezzo di lui; io il Signore per me medesimo gli risponderò, e volgerò la mia faccia sdegnata contro quell' uomo; e quando avrà fallato il Profeta intorno a ciò, di che fu richiesto, io il Signore quel Profeta ingannai. [2] Si deve ciò intendere, non concorrendo colla sua Grazia, perchè se n'esca d'inganno, quasi che dicesse: Io da me medesimo gli risponderò adirato: cioè la mia Grazia e il mio favore da quell'uomo allontanerò; onde infallibilmente ne segue, stante l'abbandono di Dio, che ne resti ingannato. Frattanto accorre il Demonio a rispondere giusta il piacere e l'appetito di quell'uomo, il quale, siccome di ciò si compiace, e le risposte e comunicazioni sono alla sua volontà corrispondenti, si lascia gravemente ingannare.

87. Sembra, che si siamo alquanto disviati dal proposito, che nel titolo del capo promesso abbiamo, ed era provare, che quantunque Iddio risponda, alle volte però se ne sdegna. Contuttociò, se si considera bene, le sopraddette cose servono tutte al nostro intento; poichè in ciascheduna si vede, non appagarsi il Signore, che si vogliano tali Visioni, poichè permette, che in tante maniere siano circa di esse ingannati.

CAPITOLO XXII.

In cui si propone un dubbio; perchè non sia lecito ora nella Legge nuova interrogar Dio per mezzi sopranaturali, come nella vecchia Legge lo era. E' alquanto dilettevole per intendere i Misterj della nostra santa Fede, e si prova con una autorità di S. Paolo, al nostro proposito dichiarata.

88. CI van crescendo fra le mani i dubbj, e perciò non possiamo correre avanti colla fretta da noi divisata: perchè siccome gli andiamo destando, così ne porta l'obbligo a sciorli, perchè la verità della dottrina chiara sempre e nella sua forza rimanga. Questo bene però da cotali dubbj ne segue, che quantunque ci arrestino un poco il passo, servono tuttavia per maggior dottrina e chiarezza del nostro argomento, come sarà il dubbio presente.

89. Nel capitolo antecedente abbiam detto, che non è secondo la volontà di Dio, che pretendano le Anime di ricevere per vie sopranaturali distinte grazie di Visioni, Locuzioni, ecc. Dall'altra parte sappiamo, che codesta maniera di trattar con Dio era nell'antica Leg-

[1] *Ezech.* 14. 7. & 8. [2] *Ibid. n.* 9.

Legge in costume e lecita ancora, anzi lecita non solo ma da Dio comandata; e quando non la seguivano, Iddio li riprendeva: come si vede presso Isaia, dove sgrida il Signore i figliuoli d'Israello, perchè senza prima interrogarnelo pensarono di calar in Egitto, dicendo: [1] *Qui ambulatis, ut descendatis in Ægyptum, & os meum non interrogastis*. Non ricercaste prima dalla mia medesima bocca ciò, che fosse spediente. E in Giosuè leggiamo, che sendo gli stessi figliuoli d'Israello dai Gabaoniti delusi, imputò loro lo Spirito Santo questo fallo, dicendo: *Susceperunt igitur de cibariis eorum, & os Domini non interrogaverunt*. [2] Accettarono delle loro proviande, e non chiesero dalla voce di Dio consiglio. Si trova pure nella divina Scrittura, che Mosè sempre con Dio si consigliava, e che lo stesso facevano il Re Davidde, e tutti i Monarchi d'Israello nelle loro guerre e necessità, siccome i Sacerdoti eziandio, e i Profeti antichi: e Dio rispondeva, e con esso loro parlava, non se ne sdegnando, anzi avendolo per ben fatto; e se non lo avessero eseguito, sarebbero stati colpevoli: tale si è appunto la verità. Perchè dunque ora nella nuova Legge di Grazia non andrà la cosa, come allora andava? A questo si deve rispondere, che la principal cagione, perchè nell'antica Legge eran lecite le dimande, che a Dio si facevano; ed era convenevole, che i Profeti e i Sacerdoti desiderassero Visioni e Rivelazioni da Dio, si è; perchè allora non si trovava tanto fondata la Fede, nè stabilita la Legge Vangelica; e perciò era mestieri, che ricorressero a Dio, e ch' egli parlasse, ora con Locuzioni, ora con Visioni e Rivelazioni, e quando con similitudini e figure, e quando con altre molte maniere di segni. Conciosiachè tutto ciò, che rispondeva, parlava, e rivelava, erano Misterj di nostra Fede, o cose ad essa toccanti e indirizzate: essendo che le cose della Fede non vengono dall'uomo, ma dalla bocca del medesimo Dio, colla quale stessa egli le ha pronunziate. Era pertanto necessario, che, come abbiam detto, la stessa bocca di Dio interrogassero, e quindi gli riprendeva, quando non lo facevano; acciocchè in tal guisa rispondesse loro, incamminando i loro successi e le loro cose alla Fede, che tuttavia non era ad essi manifesta. Giacchè però la Fede in Cristo è al presente fondata, ed in questa la legge Vangelica di Grazia è aperta e chiara; non c'è motivo da interrogarlo più in quella maniera, nè ch'egli ci parli e risponda, come allora faceva. Conciosiachè dandoci, come ci diede, il suo Figliuolo, ch'è la parola sua, fuor di cui non ne ha altre, ci disse tutto unitamente, ed in una sol volta in questa sola parola, nè ha più che parlare. Tale è il senso di quella autorità, in cui S. Paolo vuol indurre gli Ebrei a ritirarsi da que' primi modi, e dal tratto con Dio secondo la Legge di Mosè,

[1] *Isaiæ* 30. 2. [2] *Josue* 9. 14.

sè, ed a fermare in Cristo solo il guardo, dicendo: [1] *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis; novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ciò, che anticamente parlò Dio ne' Profeti ai nostri Padri in molti modi e varie maniere, ora da ultimo ai nostri giorni ce l'ha detto tutto a un tratto nel suo Figliuolo. Nella qual cosa ne dimostra l'Apostolo, che già Dio ha tanto in lui detto, che non ha più da parlare; poichè ciò, che diceva in avanti partitamente ai Profeti, già ora tutto in esso l'ha detto, dandoci il tutto, cioè il suo Figliuolo. Quindi chi ora volesse dimandar a Dio, o proccurarsi qualche Visione o Rivelazione, pare che a Dio facesse ingiuria, non mettendo totalmente gli occhj in Cristo, senza desiderare altre cose nuove; e potendogli Iddio rispondere colle parole seguenti: [2] *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite.* Io ho già dette tutte le cose nella mia parola, ch'è il mio Figliuolo; riguarda a lui solamente, perchè in lui ti ho detta e rivelata ogni cosa. Tu anzi troverai in esso più di quel, che desideri e ricerchi: poichè tu chiedi una qualche parte di Locuzioni, o Rivelazioni, o Visioni; e se ben miri in esso, pienamente le scoprirai: essendo egli ogni mia Locuzione e risposta, ogni Visione e Rivelazione, ch'io abbia già espressa, risposta, manifestata, e rivelata; e dandovelo per fratello, maestro, compagno, prezzo, e premio. Già io discesi col mio Spirito sopra di lui nel monte Taborre, dicendo: Questo è il mio amato Figliuolo, in cui mi sono compiaciuto, ascoltatelo. Non accade ora cercar nuove maniere di ammaestramenti e di risposte: che se per l'addietro io favellava, era promettendo Cristo; e se m'interrogavano, erano le preghiere rivolte alla dimanda e speranza di Cristo, in cui dovevano trovar ogni bene, (come ora lo spiega tutta degli Evangelisti e degli Apostoli la dottrina.) Ma al presente chi di quella guisa m'interrogasse, e volesse ch'io gli parlassi, ed alcuna cosa gli rivelassi; sarebbe ciò un non essere in certa maniera contento con Cristo, e in grande ingiuria del mio amato Figliuolo ritornerebbe. Che se te ne appaghi, non troverai che più dimandarmi, nè che desiderare di Revelazioni o Visioni. Miralo dunque bene, che in esso troverai già fatto e conceduto tutto questo e molto di più. Se vorrai, che qualche parola di consolazione io ti risponda, specchiati nell'a me obbediente, e per lo mio amore contristato Figliuolo, e vedrai quante parole ti risponde. Se vorrai, che alcune cose o segreti avvenimenti io ti dichiari, ferma in lui solamente gli occhj, e vi scoprirai occultissimi misterj, e la sapienza, e le maraviglie di Dio, che stanno in esso racchiuse secondo il detto del mio Apostolo: [3] *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ*

Q abs-

[1] *ad Hebr.* 1. 1. [2] *Matt.* 17. 5. [3] *ad Coloss.* 2. 3.

absconditi. In cui sono nascosi della sapienza e della scienza tutti i tesori. I quali tesori di sapienza saranno per te molto più sublimi, saporiti, e profittevoli, che non lo sarebbero le cose, che tu desideri di sapere. Per questa ragione si gloriava il medesimo Apostolo, dicendo di non sapere alcun'altra cosa, se non Gesù Cristo e questo Crocifisso: [1] *Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, & hunc crucifixum.* E se pur vorrai altre Visioni e Rivelazioni divine o corporali, le contempla in esso anche umanato, e più che non pensi vi troverai, soggiugnendo S. Paolo: [2] *In ipso inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter.* In Cristo tutta la sapienza della Divinità corporalmente soggiorna. Non più dunque conviene interrogar Dio in quella maniera, nè è necessario, ch'egli ne parli; poichè avendo in Cristo favellato, non vi resta che desiderare. E chi volesse ora per via sopranaturale straordinaria ricevere alcune cose, sarebbe un tacciar quasi di mancamento Iddio, come se non ci avesse dato tutto il sufficiente, giusta ciò che dicessimo, nel suo Figliuolo. Conciosiachè, quantunque lo faccia egli supponendo la Fede, e credendovi pienamente, la cosa nasce tuttavia da curiosità, segno di poca Fede. Laonde per via di questa curiosità non accade aspettarsi dottrina alcuna, o nell'ordine sopranaturale altra cosa. Imperciocchè in quel punto, che Cristo disse spirando sulla Croce: *Consummatum est*, [3] tutto è finito, non solo terminarono queste maniere, ma tutte eziandio le ceremonie e i riti dell'antica Legge; e perciò in tutto guidar ci dobbiamo colla dottrina di Cristo, della sua Chiesa, e de' suoi ministri, e per questa strada alle nostre ignoranze e spirituali debolezze rimediare: trovandosi a tutto in questo cammino un'abbondevole medicina; sicchè l'uscirne ed allontanarsene non solo è colpa di curiosità, ma di grande audacia. Non si deve nemmeno credere per via sopranaturale cosa alcuna fuor di quelle, che ne saranno da Cristo Dio ed uomo, e da' suoi ministri insegnate: a segno che disse S. Paolo: [4] *Sed licet .... Angelus de Cælo evangelizet vobis, præterquamquod evangelizamus vobis, anathema sit.* Se qualche Angiolo del Cielo vi evangelizasse altre cose da quelle, che noi v'abbiamo evangelizato, sia maledetto e scomunicato. Per lo che essendo vero, che dobbiamo attenerci alle cose, che ne insegnò Cristo, e che tutto il resto è un nulla, nè si ha da credere, se ad esse non si conforma; invano cammina, chi ora vuole con Dio sullo stile dell'antica Legge trattare. Quanto più poi non essendo stato lecito a ciascheduno di quel tempo interrogar Dio, nè a tutti egli avendo risposto, ma ai soli Sacerdoti e Profeti, dalla bocca de' quali doveva il popolo apprendere la legge e la dottrina; ond'è, che se voleva taluno sapere qualche cosa da Dio, per mezzo del Profeta o del Sacerdote,

e non

[1] 1. ad Cor. 2. 2. [2] ad Col. 2. 9. [3] Joann. 19. 30. [4] ad Gal. 1. 8.

e non per se medesimo la dimandava. Che se talora Davidde interrogò il Signore da se, lo fece, perchè era Profeta, e con tutto questo neppur lo faceva senza la veste sacerdotale; come si vede, che adoperò nel primo dei Re, dove al Sacerdote (*figliuolo di*) Abimelecco disse: [1] *Applica ad me Ephod*, che si era una delle più autorevoli vesti del Sacerdozio; e in tal guisa consultò Dio. Ma le altre volte per mezzo del Profeta Natano e di altri Profeti lo consigliava, e per bocca di essi e de' Sacerdoti, e non già per proprio parere, dovevasi credere, che da Dio venisse ciò, che veniva lor detto. Così quanto allora diceva Dio, non era di autorità nè di forza alcuna a proccacciarsi intera fede, se non si fosse dalla voce de' Profeti e de' Sacerdoti approvato. Perciocchè è Dio tanto amico, che il governo ed il commercio dell'uomo passi per mezzo d'un altro uomo simile a lui; sicchè vuole affatto, che alle cose, da lui sopranaturalmente comunicateci, non prestiamo piena credenza, nè abbiano in noi una confermata e sicura forza, se per l'umano canale della bocca dell'uomo non passano. Quindi sempre che dice e rivela all' Anima alcuna cosa, la dice con una specie d'inclinazione nella medesima Anima infusa a depositarla in seno di chi si deve; e senza di ciò non suol dare intera soddisfazione, acciocchè la riceva l' uomo da un altro uomo a se somigliante, e da Dio posto in suo luogo. Vediamo infatti nel libro de' Giudici esser ciò al Capitano Gedeone avvenuto, il quale, comecchè gli avesse più volte affermato Iddio, che vincerebbe i Madianiti, stava tuttavia dubbioso e pusillanimo, avendolo S. D. Maestà a quella fiacchezza abbandonato, finchè per bocca degli uomini non udì ciò, che gli avea detto il Signore. Quando poi lo vide fiacco, allora sì gli parlò: [2] *Surge, & descende in castra ..... & cum audieris, quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuæ, & securior ad hostium castra descendes.* Levati e va al campo, e quando udirai colà ciò, che ragionano gli uomini; allora per l' impresa a te comandata riceverai forza, e con più sicurezza verso al nemico esercito darai la marcia. E così fu, che udendo un Madianita raccontare ad un altro il suo sogno, in cui sognato avea, ch'era per vincerli Gedeone, prese grand'animo, e con molta allegrezza incominciò la battaglia. Da qui si scorge, che non volle Dio, che si assicurasse, prima d'aver udito lo stesso per bocca altrui. Molto più devesi però ammirare quel, che circa lo stesso punto avvenne a Mosè, al quale avendo Iddio con molte ragioni comandato, e coi segni della verga a serpente ridotta, e della mano lebbrosa confermato, che n'andasse a liberare i figliuoli d'Israello, si rimase tanto fiacco, e intorno questa gita irresoluto e all'oscuro, che, quantunque Iddio si sdegnasse, non mai s'in-

[1] 1. *Reg.* 30. 7. [2] *Jud.* 7. 9. & 11.

coraggì a finir di avvalorarsi nella fede di quella destinazione, finchè non lo animò egli per mezzo del suo fratello Aronne, dicendo: [1] *Aaron frater tuus Levites scio, quod sit eloquens: ecce ipse egreditur in occursum tuum, vidensque te, lætabitur corde. Loquere ad eum, & pone verba mea in ore ejus; & ego ero in ore tuo, & in ore illius.* Io so, che il tuo fratello Aronne è uomo eloquente, egli ti verrà all' incontro, e vedendoti si rallegrerà di cuore: parla con lui, e tutte le mie parole gli riferisci, ed io nella tua e nella sua bocca sarò. Uditi ch'ebbe questi sensi Mosè, confortossi incontanente colla speranza della consolazione e del consiglio, ch'era per avere da suo fratello. Imperciocchè è proprietà dell' Anima umile, che non ardisce di trattar a sola con Dio, nè può senza governo e consiglio umano finire di soddisfarsi. Così infatti Iddio vuole: conciosiachè adunandosi alcuni a trattar della verità, egli fra loro colà si accompagna per dichiararla, e in essi confermarla: come disse, che avrebbe fatto con Mosè ed Aronne uniti insieme, trovandosi nella bocca dell'uno e dell' altro. Per la qual cosa disse pure nell'Evangelio: [2] *Ubi enim sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Dove saranno due o tre congregati per attendere a ciò, che si è di maggior gloria ed onore del mio nome, io quivi in mezzo di loro mi sto, vale a dire, dichiarando e confermando ne' loro cuori le divine verità. E' da notarsi ancora, che non disse: Dove saravvi un solo, io mi sto quivi; ma per lo meno dove saranno due, per dar ad intendere, che non vuole Dio, che alcuno da se solo in suo favore creda le cose, che giudica procedere da lui, nè si confermi in esse, nè vi si stabilisca senza il consiglio e la regola della Chiesa, o de'suoi Ministri: poichè con questa persona sola egli non dimorerà, dichiarandole il vero, e confermandoglielo in cuore, e quindi se ne resterà in esso debole e fredda. Questo è pur ciò, ch'esaggera l'Ecclesiaste, dicendo: [3] *Væ soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? & si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Guai a chi è solo, perchè quando caderà, non ha chi a sorgere l'ajuti. Se due dormiranno insieme, possono a vicenda riscaldarsi: (cioè a dire col calore di Dio, che nel mezzo risiede) un solo come si riscalderà? significa, come lascierà la sua freddezza nelle cose di Dio? E se alcuno avrà più forza, e contro un altro prevalerà, (intendasi il Demonio, che contro coloro prevale, i quali si vogliono da se soli nelle cose di Dio regolare) due uniti gli resisteranno, e sono questi il discepolo e il maestro, che a sapere e ad operare la verità si accompagnano. Senza di ciò ordinariamente chi è solo si sente in essa tiepido e fiacco, quantunque dallo

[1] *Ex.* 4. 14. 15. [2] *Matt.* 18. 20. [3] *Eccl.* 1. 4. 10. 11. & 12.

dallo stesso Dio l'abbia udita: tanto che essendo pur lungo tempo andato, che San Paolo predicava il Vangelo, e diceva d' averlo non dall' uomo ma da Dio ricevuto; non potè acchetarsi, se non andò con S. Pietro e cogli Apostoli a conferirlo: affermando egli: [1] *Ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem*. Acciocchè per avventura io non corressi, o non fossi corso invano. Da ciò venghiamo chiaramente a comprendere, come non è ben fatto assicurarsi nelle cose, che sembrano da Dio rivelate, se non è secondo l' ordine, che andiamo prescrivendo. Conciosiachè posto anche il caso, che l'Anima sia tanto certa, come lo era San Paolo del suo Vangelo; (avendolo già cominciato a predicare) quantunque la Rivelazione venga da Dio, contuttociò potrebbe fallar l'uomo nella esecuzione, e nelle cose che ad essa spettano, poichè non sempre Dio, quando una cosa dice, soggiugne l'altra; e più volte spiega la cosa senza il modo d' eseguirla: non facendo egli ordinariamente, e non dicendo ciò, che puossi colla industria e col consiglio umano operare; ancorchè molto dimesticamente ed a lungo coll' Anima conversi. Il che conosceva molto bene San Paolo; poichè sebbene, come dicemmo, sapeva, che gli aveva Dio rivelato il Vangelo, si portò a conferirlo. Nell' Esodo ancora si vede ciò manifestamente, dove Iddio con Mosè tanto famigliarmente trattando, non gli aveva mai un sì salutevole consiglio dato, come gli diede il suo suocero Jetro, vale a dire, che altri Giudici eleggesse, da cui farsi aiutare; onde il popolo dalla mattina alla sera non aspettasse. [2] *Provide autem de omni plebe viros potentes, & timentes Deum, in quibus sit veritas &c. . . . . . qui judicent populum omni tempore*. Il qual consiglio fu da Dio approvato, e pure non gliel' aveva suggerito; perchè quella era cosa, che poteva nel giudizio e consiglio umano cadere. E così tutte le cose, che possono dal giudizio e consiglio umano dipendere circa le Visioni e Locuzioni di Dio, non si sogliono da Dio rivelare; perchè sempre vuole, che di questo consiglio, per quanto è possibile, si prevalgano: salvo però quelle, che son di Fede, e qualunque giudizio e ragione eccedono, comecchè alla ragione ed al giudizio non siano contrarie. Laonde non pensi alcuno, che per sapere indubitatamente, che Dio e i Santi trattano con se alla dimestica molte cose, abbiano per lo stesso motivo a dichiarargli e dirgli i mancamenti, che circa qualsivoglia cosa commette, potendo egli per altro mezzo saperli. Non v'è perciò di che assicurarsi, perchè come leggiamo negli Atti degli Apostoli essere accaduto, che quantunque fosse S. Piero Principe della Chiesa, e immediatamente da Dio ammaestrato; nondimeno intorno certa ceremonia di uso Gentilesco errava, e pure Iddio tacque;

[1] *ad Gal.* 2. 2. [2] *Ex.* 18. 21. 22.

que; per modo che l'ebbe a riprendere S. Paolo, secondo che afferma scrivendo: [1] *Sed cum vidissem, quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ coram omnibus: Si tu, cum Judæus sis, gentiliter vivis, & non judaice; quomodo Gentes cogis judaizare?* Veggendo io, che non camminavano rettamente i discepoli secondo la verità del Vangelo, dissi a Pietro in presenza di tutti: Se tu Giudeo essendo, come lo sei, vivi da Gentile, perchè i Gentili poi a giudaizare costrigni? Iddio non rilevò da se medesimo a Pietro questo fallo, perchè era cosa da potersi per via ordinaria sapere. Sicchè parecchj errori e peccati castigherà Dio il giorno del Giudizio in molti, co' quali avrà in questa vita assai frequentemente conversato, e data loro molta luce e virtù; perchè nel rimanente, che sapevano essi di dover fare, furono trascurati, confidando nel tratto, che avevano con Dio, e perciò vivendone disattenti. Quindi, come dice nostro Signor Gesù Cristo nell'Evangelio, si maraviglieranno essi allora, dicendo: [2] *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, & in nomine tuo Dæmonia ejecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus?* Signore, Signore forse che non abbiam noi in tuo nome le Profezie, che tu ci rivelasti, annunziato? e nel tuo nome non abbiamo scacciati Demonj? e nel tuo stesso nome non abbiamo molte maraviglie e virtù operate? Ma soggiugne il Signore, che risponderà loro, dicendo: [3] Partitevi da me, operarj d'iniquità, perchè io non vi ho mai conosciuto. Di questo numero era il Profeta Balamo, ed altri suoi pari, coi quali abbenchè Dio favellasse, erano peccatori. Così a proporzione riprenderà il Signore negli eletti suoi amici, cui si sarà quaggiù famigliarmente comunicato, quelle colpe e trascuratezze, che avranno commesse; delle quali non era mestieri, che gli avvisasse Dio per se medesimo, poichè già per mezzo della Legge e natural ragione lor data erano avvertiti. Conchiudendo adunque questa parte, dico e ricavo dal sopraddetto, che qualsivoglia cosa riceva l' Anima in qualunque maniera per via sopranaturale, la deve subito semplicemente con chiarezza ed egualtà al Maestro spirituale comunicare. Perciocchè sebbene paia, che non vi sia motivo di darne conto, nè perchè in ciò perdere il tempo, quando scacciandola, e non formandone, come abbiam detto, [4] stima, resta l'Anima sicura; massimamente se sono cose di Visioni, o Rivelazioni, o altre sopranaturali comunicazioni, che o sono chiare, o poco importa, che lo siano o no: contuttociò è molto necessario, (quantunque sembri all'Anima, che non ve ne sia ragione,) palesare ogni cosa. Questo proviene da tre cagioni. La prima, perchè giusta il sopraddetto [5] Iddio comunica molte cose, il di cui effetto, forza, luce, e sicurezza non si rassoda del tutto

[1] *ad Gal.* 2. 14. [2] *Matt.* 7. 22. [3] *Ib.* 23. [4] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50. *e* 52. [5] *sop. n.* 87.

tutto nell' Anima, finchè non conferisce, come dicessimo, con chi Dio ha posto per Giudice spirituale di essa, ed ha facoltà di legarla o sciorla, e approvarla e riprovarla; come per rapporto alle autorità di sopra allegate provassimo, e cotidianamente per esperienza proviamo: osservando nelle Anime umili, in cui tali cose succedono, che dopo d'aver con chi si deve trattato, restano con una nuova soddisfazione, e forza, e luce, e sicurezza. Tanto che ad alcune pare, che prima di conferirle non se le possano accommodare, e non siano cose proprie, e che dopo d'averle conferite siano allora di fresco ad esse comunicate.

90. La seconda cagione si è, che ordinariamente fa di mestieri all' Anima di essere ammaestrata in tutte le cose, che le accadono; acciocchè s' incammini per tal mezzo alla nudità e povertà spirituale, in cui la notte oscura consiste. Se questa dottrina infatti le va mancando, posto ancora che l' Anima tali cose non voglia, senza avvedersene andrà nella via dello spirito arrozzendosi, ed accostumandosi a quella del senso.

91. La terza cagione si è, perchè in segno d' umile suggezione, e di aver l'Anima mortificata, conviene dar notizia di tutto; quantunque d'esso tutto non ne faccia caso, e l'abbia per nulla. Conciosiachè non poche Anime vi sono, che provano gran ripugnanza in dire tali cose, sembrando loro, che non siano cosa reale, e non sapendo, come saranno accolte da quelle persone, con cui ne devono trattare: il che nasce da poca umiltà, e per la stessa ragione è duopo assoggettarsi a dirle. Altre ve ne sono, che arrossiscono molto nel riferirle; perchè non si vegga, che anno cose all' aspetto proprie de' Santi, ed altre cose pure, che patiscono in palesare; ma perchè appunto non anno motivo di palesarle, non ne facendo stima alcuna, perciò conviene, che si mortifichino e le dicano, finchè divengono umili, piacevoli, e a dirle pronte, poichè in appresso con agevolezza sempre le manifestano. E' necessario però intorno il sopraddetto [1] avvertire, che non perchè abbiamo inculcato tanto il rifiutare sì fatte cose, e che i Confessori non introducano coll'Anime tali discorsi, perciò sarà duopo, che i Padri spirituali ne mostrino di esse dispiacere; nè di tal maniera imprimano in loro l'idea di allontanarsene e disprezzarle, che diano a quell' Anime occasione di ritirarsi, e non ardire a manifestarle: ma piuttosto suppongano d'incorrere in molti inconvenienti, se chiudessero loro la porta, onde si scoprono. Conciosiachè, come abbiam detto, cotali grazie sono un mezzo, ed essendo un mezzo ed una strada, per cui quelle Anime Iddio conduce, non c'è ragione di prenderla in mala parte, nè spaventarsene e scandalizzarsene; anzi v' è ragione di procedere con molta benignità e quiete, facendo loro animo e scusandole, perchè si spie-

[1] *lib.* 2. *c.* 18. *n.* 77.

ſpieghino. Che ſe foſſe meſtieri, impongaſi loro un precetto; eſſendo tutto neceſſario alle volte per ſuperare la difficoltà, che provano l' Anime in favellarne. Si mettano ſulla via della Fede, inſegnando loro amorevolmente a diſviar gli occhj da tutte quelle coſe, ed ammaeſtrandole, come di eſſe ſpogliar debbano l' appetito e lo ſpirito per avanzare, ed a perſuaderſi, che più prezioſa dinanzi a Dio viene ad eſſere una operazione o un atto di volontà fatto per amore, che quante Viſioni e Rivelazioni poſſono mai dal Cielo avere; e che molte Anime di queſte affatto prive ſono andate ſenza comparazione più avanti, che altre di cotali grazie frequentemente arricchite.

CAPITOLO XXIII.

In cui ſi comincia a trattare delle apprenſioni dell'intelletto, che ſeguono puramente per mezzo dello ſpirito: e ſi dice, che coſa ſiano.

92. QUantunque la dottrina, che data abbiamo [1] circa le apprenſioni dell'intelletto per via del ſenſo ſeguite, rieſca alquanto breve riguardo al molto, che ſe ne poteva di eſſe trattare; non ho voluto però di più allungarmi, perchè a fine di giugnere all'intendimento, che mi ſono qui prefiſſo, ed è di ſgombrare da eſſe la mente, e nella notte della Fede incamminarla, conoſco piuttoſto d'eſſermi troppo diffuſo. Comincieremo ora per tanto a trattare delle altre quattro apprenſioni dell'intelletto, che diceſſimo nel capitolo decimottavo eſſere puramente ſpirituali, e ſono Viſioni, Rivelazioni, Locuzioni, e Sentimenti di ſpirito. Chiamiamo queſte puramente ſpirituali, perchè non già, come le corporali e immaginarie, ſi comunicano all'intelletto per mezzo de' ſenſi corporei; ma ſenza alcun mezzo di qualſivoglia ſenſo corporale eſteriore o interiore ſi offeriſcono chiaramente e diſtintamente per via ſopranaturale e paſſiva all'intelletto: cioè ſenza che l'Anima vi ponga dalla ſua parte alcun atto o operazione, almeno attivamente e come del ſuo. Si deve adunque ſapere, che parlando largamente e in generale, tutte queſte quattro apprenſioni ſi poſſono appellare Viſioni dell'Anima, perchè l'intendere dell'Anima chiamaſi pure ſuo vedere; e in quanto che tutte queſte apprenſioni ſono intelligibili alla mente, ſi dicono ſpiritualmente viſibili; e perciò le intelligenze, che di eſſe formanſi nell'intelletto, ſi poſſono Viſioni intellettuali nominare. Siccome adunque tutti gli oggetti degli altri ſenſi, cioè tutto quello che ſi può vedere, e tutto quello che ſi può udire, e tutto quello che ſi può odorare, guſtare, e toccare, ſono oggetti dell' intendimento, in quanto cadono ſotto l'idea della verità e falſità: quindi è, che ſiccome agli occhj del corpo tutto ciò, ch'è corporalmente viſibi-

[1] *lib.* 2. *c.* 10. *n.* 48

ſibile, cagiona il vedere corporeo; così agli occhj ſpirituali dell'Anima, che ſi è l'intelletto, tutto ciò, ch'è intelligibile, produce la viſione ſpirituale: eſſendo, come abbiam detto, l'intendere una ſteſſa coſa col vedere. Così generalmente parlando poſſiamo, ripiglio, queſte quattro apprenſioni chiamar Viſioni: il che non è comune cogli altri ſenſi, perchè uno non è capace dell'oggetto dell'altro, inquanto tale. Perchè però queſte apprenſioni ſi rappreſentano all'Anima ſecondo la maniera degli altri ſenſi, di quà ne viene, che parlando propriamente e ſpecificatamente, ciò che l'intelletto alla guiſa di vedere riceve, (potendo eſſo vedere le coſe ſpiritualmente, ſiccome gli occhj corporalmente) chiamiamo Viſione: ciò che riceve, come apprendendo e intendendo coſe nuove, diciamo Rivelazione: e ciò che riceve a modo di udire, ſi nomina Locuzione: e ciò che riceve ſecondo la maniera degli altri ſenſi, come ſarebbe l'intelligenza di ſoave odore, e ſapore, e diletto ſpirituale, che può l'Anima ſopranaturalmente godere, appelliamo Sentimenti ſpirituali. Da tutto ciò egli ne tragge una intelligenza, come abbiam detto, o Viſione ſpirituale ſenza apprenſione alcuna di forma, immagine, o figura d'immaginativa, o fantaſia naturale, d'onde la cavi; ma immediatamente cotali coſe per operazione e mezzo ſopranaturale all'Anima ſi comunicano. Da queſte adunque eziandio, come delle altre apprenſioni corporali e immaginarie faceſſimo, ci è forza qui ſgombrare l'intelletto, incamminandolo e indirizzandolo per la notte ſpirituale di Fede alla divina e ſoſtanziale unione dell'amor di Dio: acciocchè imbrogliandoſi in eſſe, e divenendo rozzo, non gli venga impedita la ſtrada della ſolitudine e dello ſpoglio di tutte le coſe, che per queſto amore ricercaſi. Conciofiachè dando ancora, che queſte ſiano più nobili apprenſioni, e più profittevoli, e molto più delle corporali e immaginarie ſicure, eſſendo già interne, puramente ſpirituali, e dove può meno arrivare il Demonio: poichè in eſſe comunicanſi all'Anima le coſe più puramente e ſottilmente ſenza alcuna di lei operazione, nè della immaginativa almeno attiva, ſenza nulla in ſomma di ſuo: tuttavia non ſolo potrebbeſi l'intelletto in queſto cammino inviluppare; ma per lo ſuo poco riguardo eſſer potrebbe molto ingannato.

93. E quantunque potremmo in qualche maniera concludere unitamente intorno queſti quattro modi di apprenſioni, dando per eſſe il comun conſiglio, che per tutte le reſtanti andiamo ripetendo, cioè di non le pretendere nè volere: contuttociò perchè tratto tratto ſi accreſcerà maggior lume per metterlo in pratica, e alcune coſe dirannoſi intorno ad eſſe, ſarà bene trattar di ciaſcheduna in particolare; e ſu queſto piano diremo delle prime, che ſono Viſioni ſpirituali o intellettuali.

CAPITOLO XXIV.

In cui si tratta di due sorti, che vi sono di Visioni spirituali per via sopranaturale.

94. PArlando óra propriamente di quelle, che sono Visioni spirituali senza opera di alcun senso corporeo, dico che due sorti di Visioni ponno in un intelletto cadere. Alcune sono di sostanze corporali, ed altre di sostanze separate o incorporee. Le corporali sono circa tutte le materiali cose del Cielo e della terra, che può l'Anima scorgere mediante una certa luce da Dio derivata, nella quale può rimirare tutte le lontane cose del Cielo e della terra. Le altre Visioni, che ad incorporee sostanze appartengono, altro più elevato lume richiedono; e perciò queste Visioni d'incorporee sostanze, come sono gli Angioli e le Anime, non sono molto ordinarie e proprie di questa vita; ed assai meno quelle della Essenza divina, che sono proprie de' comprensori; se non se fosse, che ad alcuno di passaggio transitivamente si comunichi, dispensando Iddio, o salvando la condizione e vita naturale, e astraendo alcune volte lo spirito di essa, come può essere nell'Apostolo S. Paolo avvenuto, quando dice, che ineffabili segreti vide nel terzo Cielo: [1] *Sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit*. Vale a dire, che fu rapito per vederli, e vedendoli dice di non sapere, se nel corpo era o fuor d'esso, e che Dio solo il sa. Nelle quali parole chiaramente si scorge, che oltrepassò ogni via naturale, operando Iddio il come. Onde ne segue pure, che quando si crede aver egli svelata a Mosè la sua Essenza, leggesi, [2] che gli disse, che lo metterebbe sul pertugio d'una pietra, e lo difenderebbe, coprendolo colla destra, e campandolo da morte, quando la sua gloria passasse: il qual passaggio o transito consisteva in mostrarsegli alla sfuggita, salvando egli colla sua destra la vita naturale di Mosè. Ma queste Visioni tanto sostanziali, come quella di S. Paolo, e di Mosè, e l'altra del nostro Padre Elia, [3] allorchè al fischio soave di Dio la sua faccia coprì, sono alla sfuggita, rarissime volte accadono, anzi quasi mai, ed a molto pochi: perchè lo fa Iddio con quelli, che nello spirito della Chiesa e nella sua Legge sono robusti, come i tre di sopra menzionati lo furono.

95. Nulladimeno quantunque di legge ordinaria non si possa in questa vita avere svelatamente e con chiarezza cotali Visioni, si ponno però nella sostanza dell'Anima sentire, mediante un'amorosa notizia con soavissimi tocchi ed unioni, che spettano agli spirituali Sentimenti, dei quali col divino favore dobbiamo in appresso trattare; [4] perchè a ciò mira e s'indirizza la nostra penna, cioè al divino accoppiamento, ed alla unione dell'Anima colla Sostanza divina: il che seguirà, quando tratteremo della con-

[1] 2. *ad Cor.* 12. 2. [2] *Exodi* 33. 22. [3] 3. *Reg.* 19. 13. [4] *lib.* 2. *c.* 32. *n.* 127.

confusa ed oscura mistica intelligenza, che ne rimane a spiegare; [1] dove abbiamo a dire, come per mezzo di questa amorosa ed oscura notizia Iddio coll'Anima in alto e divin grado si unisce: perchè in qualche maniera questa oscura amorosa notizia, che si è la Fede, serve in questa vita alla divina unione, non altrimenti che il lume della Gloria serve nell'altra di mezzo alla chiara Visione di Dio. *

96. Trattiamo ora pertanto delle corporee sostanze, che spiritualmente nell'Anima si ricevono, e sono alla guisa delle Visioni corporali. Conciosiachè siccome veggono gli occhj le corporali cose in virtù della luce naturale; così l'Anima coll'intelletto mediante la luce sopranaturalmente in lei derivata, di cui si è detto, [2] vede interiormente queste cose medesime naturali ed altre, come a Dio piace: se non che vi è differenza nel modo e nella maniera. Perchè le spirituali o intellettuali più chiaramente e sottilmente accadono delle corporee: essendochè quando vuol Dio far all'Anima questa grazia, le comunica la sopranatural luce, di cui parlassimo, e in cui facilissimamente e con chiarezza vede le cose sì del Cielo come della terra, che a Dio piace, non apportando impedimento la loro assenza o presenza. Il che avviene, come se una chiarissima porta si aprisse, e per essa tratto tratto vedesse alla guisa di lampo, quando in una buia notte subitamente le cose rischiara, e le fa chiaramente e distintamente vedere, e ben tosto poi le lascia all'oscuro; comecchè le forme e figure loro nella fantasia rimangano scolpite. Il che molto più perfettamente segue nell'Anima, poichè di tal maniera restano in essa alle volte impresse le cose, che collo spirito vide in quella luce, che qualunque altra volta illustrata da Dio vi avverte, le vede sì bene, come le aveva innanzi vedute. In quella guisa appunto che dentro lo specchio, qualunque fiata vi si mira, si veggono le figure in lui rappresentate: e di tal maniera ciò segue nell'Anima, che le forme delle vedute cose non mai del tutto se le cancellano, sebbene col tempo se le van facendo alquanto lontane. *

97. L'effetto, che producono nell'Anima queste Visioni, è di quiete, d'illuminazione, di gloriosa allegrezza, e soavità, e purità, e amore, e umiltà, ed inclinazione o elevazione di spirito in Dio, una volta più e l'altra meno, alcune volte più in uno, altre nell' altro effetto secondo lo spirito, in cui si ricevono, e come Iddio vuole.

98. Queste Visioni similmente può il Demonio cagionare nell' Anima, o contraffare mediante qualche luce naturale, servendosi della fantasia, in cui per suggestione spirituale rischiara quello spirito le cose, o siano presenti o assenti. Laonde sopra quel luogo di S. Matteo, in cui scrive, che il Demonio tutti i Regni del mondo

[1] *Nott. osc. lib. 2. cap. 17. n. 125.* [2] *sup. n. 94.*

do e la gloria loro a Cristo mostrò: [1] *Ostendit ei omnia Regna mundi:* insegnano alcuni Dottori, che lo fece per suggestione spirituale; perchè non era possibile cogli occhj del corpo farlo tanto lungi vedere, che tutti i Regni del mondo e la gloria loro scoprisse. Vi corre però una gran differenza fra queste Visioni, che cagiona il Demonio, e quelle che vengono da Dio. Perchè gli effetti, che fanno quelle nell'Anima, non sono simili agli altri dalle buone prodotti; anzi cagionano aridità di spirito nel conversare con Dio, inclinazione a stimare se stesso, e ad ammettere e avere in qualche conto le dette Visioni: laddove in nessuna maniera lasciano delicatezza di umiltà, e di amor di Dio. Nemmeno le forme di queste restano impresse nell' Anima colla soave chiarezza dell'altre, nè durano; anzi ben tosto dall'Anima si cancellano, salvo se le stimasse molto: nel qual caso la propria stima fa, che di loro naturalmente si ricordi, ma in una maniera molto secca, e senza produrre quell'effetto di amore, e di umiltà, che cagionano le buone, quando le vengono alla memoria.

99. Essendo queste Visioni di creature, con cui Dio non ha convenienza alcuna o proporzione essenziale, non possono all'intelletto servire di mezzo prossimo per unirsi con lui; onde conviene, che l'Anima in esse negativamente si porti, come nell'altre, di cui si è ragionato, [2] se vuole avanzare col mezzo prossimo, che si è la Fede. Nemmeno delle immagini di codeste Visioni, che rimangono nell'Anima impresse, dev'ella formarsene un archivio o un tesoro, nè voglia ad esse appoggiarsi: perchè sarebbe lo stesso, che restarsene ingombra di quelle forme, ed immagini, e di que' personaggj, che nell'interno risiedono, e per l'annegazione di tutte le cose a Dio non si avvierebbe. Conciosiachè supposto ancora, che cotali figure quivi se le rappresentassero sempre, non le saranno di molto impedimento, se l'Anima vorrà non far caso di loro. Perchè quantunque sia vero, che la memoria loro eccita l'Anima a qualche sorte di amor di Dio, ed alla contemplazione; molto più però la stimola ed innalza la pura Fede, e l'oscura nudità di tutto ciò, senza saper l'Anima come, nè di dove le venga. Quindi avverrà, che sen vada l'Anima accesa in ansie di amor di Dio molto puro, senza penetrare da qual parte le vengono, nè qual fondamento si ebbero. Il fatto però fu, che siccome la Fede si radicò, e s'infuse più nell'Anima col mezzo del votamento, e delle tenebre, e della nudità di tutte le cose, o sia povertà di spirito; (poichè si può tutto questo chiamare una medesima cosa) vi si profonda egualmente insieme, e vi si infonde più nell'Anima la divina Carità. Laonde quanto più ama essa di mettersi all' os-

[1] *Matth. 4. 8. Quos refert D. Thomas 3. p. quæst. 41. art. 2. ad 3; & Abulensis in Matth. quæst. 49.* [2] *lib. 2. c. 11. n.* 49. 50. 52. 53.

oscuro, e di annichilarsi circa tutte le cose esteriori e interiori, che può ricevere, tanto più di Fede, di amore, e di speranza in lei si versa. Questo amore però alle volte dalla persona non si comprende, nè si sente: non avendo questo amore il suo seggio nel senso per via di tenerezza, ma nell'Anima con più fortezza, coraggio, ed ardire di prima: comecchè alcune fiate nel senso stesso ridondi, e si mostri tenero e molle. Che perciò a fin di arrivare a quell'amore, allegrezza, e godimento, che nell'Anima tali Visioni fanno sentire e cagionano, conviene che sia forte e mortificata in voler durarla vota ed all'oscuro di tutto ciò; e un tale amore e godimento fondare in quel, che non vede nè sente, nè può vedere nè sentire in questa vita, cioè in Dio, il quale è incomprensibile, ed a tutte le cose superiore: per lo che è necessario d'incamminarsi col mezzo dell' annegazione del tutto. Conciosiachè supponendo ancora, che sia l'Anima tanto sagace, umile, e forte, sicchè non la possa il Demonio in esse ingannare, nè farla, come suole, in qualche presunzione cadere: non lascierà però, che l'Anima vada avanti, in quanto che mette ostacolo alla nudezza e povertà di spirito, ed al suo spoglio per via di Fede, che si è quello, che come si è detto, all'unione dell' Anima con Dio si ricerca. Ma perchè a queste Visioni si può accommodare la medesima dottrina, che nei capitoli dicianove e venti abbiam data [1] intorno le Visioni ed apprensioni sopranaturali del senso; non gitteremo qui più tempo in distenderla maggiormente.

CAPITOLO XXV.

In cui si tratta delle Rivelazioni, e si dice, che cosa siano: e vi si aggiugne una distinzione.

100. Giusta l'ordine, che qui osserviamo, segue ora, che della seconda sorte di apprensioni spirituali si tratti, le quali furono di sopra Rivelazioni chiamate, ed alcune di loro allo spirito di Profezia propriamente appartengono. Intorno a che devesi in primo luogo sapere, che Rivelazione non è altro, se non lo scoprimento di qualche verità occulta, ovvero la manifestazione di qualche segreto o mistero. Come a cagion d'esempio, se facesse Iddio intendere all' Anima qualche cosa, o all'intelletto la verità di essa spiegando, o all'Anima stessa palesando alcune di quelle cose, ch'egli fece, o fa, o pensa di fare; secondo ciò possiam dire, che v'ha due generi di Rivelazioni, le prime consistono nello scoprimento delle verità all'intelletto, e queste propriamente si chiamano notizie intellettuali o intelligenze. Le altre abbracciano la manifestazione de' secreti, e queste con proprietà delle altre maggiore Rivelazioni si chiamano: non potendosi le prime in rigore chiamar Ri-

[1] *lib.* 2. *c.* 1. *n.* 32; *c.* 4. *n.* 37.

Rivelazioni, perchè la natura loro è posta nello spiegar Dio all'Anima verità nude non solo circa le temporali cose, ma si bene intorno le spirituali, mostrandogliele chiaramente e apertamente. Delle quali ho voluto fra le Rivelazioni trattare, prima perchè sono ad esse molto vicine e corrispondenti, e poi per non moltiplicare i nomi delle distinzioni. Ora con questo fondamento potremo le Rivelazioni distinguere in due classi di apprensioni: chiameremo le prime notizie intellettuali, e le altre manifestazione di segreti e de' misterj occulti di Dio; e in due capitoli racchiuderemo la loro materia più brevemente, che sia possibile: trattando in questo primo delle notizie intellettuali.

CAPITOLO XXVI.

In cui si tratta delle intelligenze di nude verità nell'intelletto; e si dice, che accadono in due maniere, e come si deve l'Anima intorno ad esse portare.

101. PEr favellare propriamente di questa intelligenza di nude verità, che si comunica all'intelletto, sarebbe necessario, che Iddio mi pigliasse la mano, e movesse la penna. Imperciocchè sappi, o amato Lettore, che ogni espressione eccede ciò, che sono queste all'Anima in se stesse. Che perciò non ne parlando io quì di proposito, ma solamente per ammaestrare ed incamminare in esse l'Anima alla divina unione, mi si permetta, che brevemente e con qualche modificazione io ne tratti, per quanto al sopraddetto fine ci basta.

102. Questa maniera di Visioni, o per meglio dire, di notizie di verità nude è molto diversa da quella, di cui abbiamo finito di ragionare nel capitolo ventitrè; [1] poichè non è lo stesso, come vedere le corporali cose coll'intelletto, ma consiste nello intendere e veder colla mente le verità di Dio o delle cose, e sopra le cose, che sono, furono, e saranno. Il che allo spirito di Profezia è molto più conforme, come forse dopo spiegheremo. [2] Laonde è da notare, che questo genere di notizie in due maniere distinguesi: perchè alcune accadono all'Anima intorno il Creatore, ed altre, come abbiam detto, intorno le creature. E sebbene sì l'une, che l'altre sono all'Anima molto dilettevoli; il diletto però, che apportano ad essa quelle, che versano intorno Dio, non si trova a qual cosa poterlo paragonare, nè vocaboli nè termini, con cui poterlo esprimere: essendo notizie e diletti del medesimo Dio, al quale, come dice Davidde: [3] *Non est, qui similis sit tibi*: non v'è cosa alcuna di somigliante. Imperciocchè si anno tali notizie direttamente intorno a Dio, altissimamente sentendo di qualche suo attributo, ora della sua Onnipotenza, ora della sua fortezza, ed ora della sua bontà e dolcezza: e qualunque volta si sen-

[1] *n.* 92. [2] *n.* 105. [3] *Ps.* 39. 6.

te così, imprimendosi nell'Anima la ricevuta notizia. Imperciocchè per quanto sia pura la contemplazione, vede però l'Anima a chiare note, che le manca il modo di esprimerne qualche cosa; se non fossero alcune generali parole, in cui l'abbondanza del diletto e del bene, che ivi provarono, fa prorompere le Anime, per le quali passò; ma non già perchè col mezzo di quelle parole si possa finir d'intendere ciò, che l'Anima in essa gustò e sentì. Quindi è, che Davidde avendone qualche parte provata, si spiega solo con parole comuni e generali, dicendo: [1] *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa; desiderabilia super aurum, & lapidem pretiosum multum, & dulciora super mel, & favum*. Le cose, che di Dio giudichiamo e sentiamo, cioè i concetti, che delle sue virtù e de' suoi attributi formiamo, sono veri in se stessi e giustificati, e assai più desiderabili dell'oro, e dell'argento, e delle pietre preziose, e più dolci del favo e del mele. Leggiamo pur di Mosè, come in una altissima notizia, che Iddio una volta di se gli diede, passando solo dinanzi a lui, disse unicamente ciò, che colle sopraddette comuni parole può spiegarsi, e fu, che nel passare il Signore con quella notizia presso di lui, si prostrò molto frettolosamente a terra, dicendo: [2] *Dominator Domine Deus, misericors, & clemens, patiens, & multæ miserationis, ac verax: qui custodis misericordiam in millia*. Imperatore, Signore, Dio misericordioso, clemente, paziente, e pieno di gran compassione, e verace, che adempi la promessa misericordia a migliaia. Dal che si scorge, che non potendo Mosè dichiarare ciò, che in Dio per mezzo d'una sola notizia conobbe, lo disse a ribocco con tutte quelle parole. E quantunque tal volta nel tempo di tali notizie si proferiscono alcune parole, vede ben l'Anima, che non ha detto nulla di quel, che provò; perchè conosce, che non vi è nome alcuno a poterlo esprimere accommodato. Onde San Paolo, quand'ebbe quella sublime notizia di Dio, non si curò di dir altro, se non che non era lecito all'uomo di favellarne. [3]

103. Queste divine notizie, che intorno al Signore si anno, non contengono mai cose particolari. Perciocchè circa il sommo principio versando, non si possono esprimere in particolare, se non fosse che questo conoscimento si stendesse a qualche altra verità di cosa inferiore a Dio, la quale in alcuna maniera si potrà dar ad intendere; ma a quelle generali non già. Queste alte amorose notizie non le può avere altri che l'Anima, che all'unione con Dio arriva; perchè son esse la medesima unione, e l'averle consiste in un certo accostamento, che si fa dell'anima alla Divinità; e quindi il medesimo Dio è quegli, che in esse si sente e gode, e quantunque non sì manifestamente e con chiarezza, come nella Gloria, è però tanto subli-

me

[1] *Ps.* 18. 10. & 11. [2] *Ex.* 34. 6. & 7. [3] 2. *ad Cor.* 12. 4.

me ed alto il tocco ed il sapore di questa notizia, che il più intimo penetra dell'Anima: e il Demonio non vi si può frapporre, nè produrne altro somigliante effetto, perchè non vi è, nè altra cosa, che segli paragoni; e nemmeno può infondere un simile sapore e diletto, perchè quelle notizie odorano un non so che di essere divino e di vita eterna, e il Demonio non può fingere cosa sì alta. Potrebb'egli però fare qualche apparenza da scimia, rappresentando all'Anima alcune grandezze, e riempimenti molto sensibili di cuore, e proccurando di persuaderle, che quello è Dio; ma non d'una maniera, che nel più intimo dell'Anima penetrasse, e la rinovasse, e altamente, come fanno quelle di Dio, l'innamorasse. Conciosiachè vi sono alcune notizie e alcuni tocchi fra questi, che fa Dio nella sostanza dell'Anima, i quali in tal guisa l'arricchiscono, che non solo basta uno di essi per togliere a un colpo dall'Anima alcune imperfezioni, che non aveva ella potuto in tutta la vita deporre, ma per lasciarla piena di virtù e beni di Dio. Sono questi tocchi all'Anima tanto gustosi, e di sì intimo diletto cagione, che con uno di essi si terrà per ben pagata di tutti i travagli, quantunque innumerabili, che avesse mai dacchè vive sofferti; e si rimane tanto animosa ed avvalorata a patire molte cose per Dio, che il vedere di non patire assai una singolar pena le apporta. A queste alte notizie non può l'Anima arrivare per mezzo di alcuna comparazione o propria immaginazione; perchè, come abbiam detto, [1] sono a tutto ciò superiori, e per ciò senza attitudine dell'Anima le opera in essa il Signore. Laonde alle volte, quand'ella meno vi pensa, e meno lo pretende, suole Iddio dar all'Anima questi divini tocchi, in cui le cagiona alcune particolari rimembranze di se. Questi talora le nascono d'improviso al solo ricordarsi di alcune cose e talvolta assai minime; e sono tanto sensibili ed efficaci, che alcune fiate non l'Anima sola, ma il corpo ancora fanno riscuotere. Altre volte però accadono a spirito molto quieto senza scotimento alcuno con un senso elevato di piacere e di refrigerio nel medesimo spirito.

104. Altre fiate succedono ad una parola, che dicono o ascoltano a dire ora della Scrittura e ora di qualsivoglia altra cosa: non sono però sempre della medesima efficacia e dello stesso senso, perchè non di rado sono molto lenti, ma per molto che lo siano, val più uno di questi ricordi e tocchi di Dio all'Anima, che altre molte notizie e considerazioni delle creature ed opere di Dio. E siccome si comunicano repentinamente, come si è detto, all'Anima, e senza arbitrio suo queste notizie; così non deve concorrer punto in pretenderle o no; ma intorno ad esse se ne stia umile e rassegnata, che il Signore opererà in lei, come e quando gli piacerà. In queste pe-

[1] *Sop. n.* 101.

però non dico, che si porti negativamente, come nell'altre apprensioni, perchè giusta il sopraddetto elle sono parte di quella unione, a cui andiamo l'Anima incamminando; [1] e perciò a spogliarsi e staccarsi da tutte l'altre le abbiamo insegnato. Il mezzo poi, perchè Dio le infonda, dev'essere l'umiltà ed il patir per suo amore con rassegnazione e disinteresse da ogni ricompensa. Imperciocchè cotali grazie ad un'Anima proprietaria non si dispensano, essendo effetto d'un molto singolare amor di Dio verso quell'Anima; siccome ella stessa assai disinteressatamente verso di lui si porta. Questo intese di dire il Figliuolo di Dio in S. Giovanni, quando disse: [2] *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum*. Chi mi ama sarà da mio Padre amato; ed io lo amerò, e me medesimo a lui scoprirò. Ne' quali sensi s'includono le notizie e i tocchi, di cui andiamo ragionando, che all'Anima sua vera amante Iddio manifesta.

105. La seconda maniera di notizie o Visioni d'interne verità è molto dalla sopraddetta diversa, perchè a cose di Dio più basse appartiene. In questa comprendesi il conoscimento della verità delle cose in se stesse, e quello de' fatti e degli avvenimenti, che fra gli uomini nascono. Tale si è questo conoscimento, che quando si appalesano all'Anima somiglianti verità, per sì fatta maniera se le imprimono nell'interno, senza che persona le dica cosa alcuna; che quantunque il contrario se le racconti, non gli può dare l'interiore consenso, per quanto volesse farsi di forza. Conciosiachè sta lo spirito conoscendo diversamente la cosa in ciò, che rappresentosegli spiritualmente, il che si è come vederla chiara, e può appartenere allo spirito di Profezia ed alla grazia, che San Paolo chiama dono del discernimento degli Spiriti. [3] Sebbene però tiene l'Anima ciò, che intese per tanto certo e vero, come si è detto: non ha tuttavia da lasciar di credere e seguire i comandamenti del suo Maestro spirituale, comecchè siano a quello che sente molto contrarj: per indirizzarsi così in Fede alla divina unione, verso la quale deve essa camminare più credendo che intendendo.

106. Dell'una e dell'altra cosa abbiamo nella divina Scrittura chiare testimonianze. Conciosiachè circa il conoscimento particolare, che si può delle cose avere, pronunziò il Savio queste parole: [4] *Ipse enim dedit mihi horum, quæ sunt, scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum, initium, & consummationem, & medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, & commutationes temporum, anni cursus, & Stellarum dispositiones, naturas animalium, & iras bestiarum, vim ventorum, & cogitationes hominum, differentias virgultorum, & virtutes radicum, & quæcumque sunt absconsa, & im-*

[1] n. 103. [2] Joann. 14. 21. [3] 1. ad Cor. 12. 10. [4] Sap. 7. 17.

provisa didici: omnium enim artifex docuit me Sapientia. Il Signor Iddio mi ha comunicata la vera scienza delle cose, che sono esistenti: acciocchè io sappia la disposizione della rotondità della terra, e le virtù degli elementi, il principio il fine ed il mezzo de' tempi, le vicende de' successi, le consumazioni de' tempi, i cangiamenti de' costumi, la divisione delle stagioni, i corsi dell' anno, le situazioni delle Stelle, la natura degli animali, e l' ira delle bestie, la forza e virtù de' venti, i pensieri degli uomini, la diversità delle piante e degli alberi, e le virtù delle radici, e tutte le nascoste cose io appresi; perchè la Sapienza artefice di tutte me le insegnò. E quantunque la notizia di tutte le cose, dal Signore a lui data, della quale parla in questo luogo il Savio, fosse infusa e generale; con questa autorità sufficientemente si provano tutte le notizie, che Iddio, quando gli piace, infonde particolarmente per via sopranaturale nell' Anime, non perchè dia loro un abito generale di scienza, come a Salomone lo diede intorno le dette cose; ma lo fa scoprendo loro alle volte alcune verità circa qualsivoglia di tutte queste cose dal Savio annoverate. Per altro è vero, che infonde nostro Signore intorno a molte cose in parecchie Anime gli abiti, non mai però tanto generali come in Salomone, ma corrispondenti a quella diversità di doni, che narra S. Paolo distribuirsi da Dio, fra i quali mette la Sapienza, la Scienza, la Fede, la Profezia, la discrezione degli Spiriti, l' intelligenza de' linguaggj, e la dichiarazione dei discorsi: [1] *Alii quidem per spiritum datur sermo sapientiæ: alii autem sermo scientiæ, ... alteri Fides, ... alii Prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*. Tutte le quali notizie son doni infusi, che Iddio *gratis* comunica a chi più vuole, come fece ai beati Profeti, ed agli Apostoli, e ad altri Santi. Oltre però queste grazie gratisdate, ciò che andiamo divisando si è, che le persone perfette, e quelle che nella perfezione già van profittando, assai d' ordinario sogliono avere illustrazione e notizia delle presenti o lontane cose, le quali conoscono per mezzo della luce, che nello spirito accolgono già illustrato e purgato. Intorno a che possiamo intendere quella autorità de' Proverbj, cioè a dire: [2] *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus*. Siccome nelle acque trasparìscono le immagini e le faccie di chi dentro vi mira; così i cuori degli uomini ai prudenti son manifesti: intendendosi di quelli, che anno già la Sapienza de' Santi, di cui dice la Scrittura divina, che dalla prudenza non si distingue. In tal maniera pure codesti spiriti conoscono alcune volte le altre cose, non però sempre ch' essi lo vogliono; ciò a que' soli accadendo, che ne anno l' abi-

[1] 1 *ad Cor*. 12. 8. [2] *Prov*. 27. 19.

l'abito, e neppur a questi sempre pienamente, poichè succede l'effetto, come più a Dio aggrada di darvi mano. Si deve però sapere, che coloro, i quali anno già lo spirito purgato, con più facilità ponno conoscere, e gli uni più degli altri, ciò che passa nel cuore o nell'interno spirito, e le inclinazioni ed abilità delle persone, e ciò per esteriori segni, comecchè molto leggieri, cioè a dire per mezzo di parole, movimenti, ed altri indizj. Conciosiachè siccome può questo il Demonio essendo spirito, similmente lo può la persona spirituale secondo il detto dell'Apostolo: [1] *Spiritualis autem judicat omnia*. Lo spirituale giudica di tutte le cose: e altra fiata disse: [2] *Omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Lo spirito penetra tutte le cose, e per fino le profonde di Dio. Laonde quantunque naturalmente non possono gli spirituali conoscere i pensieri, e ciò che tocca l'interno; lo possono ben intendere per illustrazione sopranaturale e per indizj: e sebbene nel conoscere per via d'indizj possono non di rado ingannarsi, le più volte però accertano il vero. Ma nè dell'uno nè dell'altro dobbiamo fidarsi, poichè il Demonio vi s'introduce qui grandemente e con molta sottigliezza, come tosto diremo; e quindi si anno sempre cotali notizie e intelligenze a rinunziare.

107. E che dei fatti pure e degli avvenimenti degli uomini possano avere gli spirituali notizia, ancorchè siano lontani, ne abbiamo un testimonio nel quarto dei Re, dove Giezi il servo del nostro Padre Sant' Eliseo volendo celargli il danaro, che dal Siro Naamano avea ricevuto, disse Eliseo: [3] *Nonne cor meum in præsenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?* Forse che il mio cuore non era presente, quando Naamano scese dal cocchio, e ti venne all'incontro? Il che seguì vedendolo in ispirito, come se fosse alla sua presenza. Si conferma lo stesso nel medesimo libro, dove si legge parimente d'Eliseo, che sapendo tutto ciò, che il Re della Siria co' suoi Principi in segreto trattava, al Monarca d'Israello lo scopriva; e quindi non avevano effetto i suoi consigli. Tanto che vedendo il Re di Siria, che ogni cosa si risapeva, disse alla sua gente: [4] *Quare non indicatis mihi, quis proditor mei sit apud Regem Israel?* Perchè non mi palesate, chi di voi presso il Re d'Israello mi fa da traditore? Gli rispose allora un de' suoi servi: [5] *Nequaquam, Domine mi Rex, sed Eliseus Propheta, qui est in Israel, indicat Regi Israel omnia verba, quæcumque locutus fueris in conclavi tuo*. Non è così, o Re mio Signore, ma Eliseo Profeta d'Israello manifesta a quel Sovrano tutte le parole, che nel tuo Gabinetto si dicono.

108. L'una e l'altra maniera di queste notizie delle cose segue pure nell'Anima passivamente, senza ch'ella operi dal suo canto. Perchè accaderà, che stando la per-

[1] 1 *ad Cor.* 2. 15. [2] *Ib.* 10. [3] 4. *Reg.* 5. 26. [4] 4. *Reg.* 6. 11. [5] *Ib.* 12.

persona assai fuor di pensiero e da ciò lontana, le sorga nello spirito una viva intelligenza di quanto ode o legge molto più chiara, che non suonano le parole: e alle volte, comecchè non intenda le parole, se sono latine, e non ne sappia la lingua, se le rappresenta la notizia loro, sebben non intese.

109. Circa gl' inganni, che il Demonio può fare e fa in questa sorte di notizie ed intelligenze, vi sarebbe assai da dire; perchè son grandi e molto coperti quei, che usa in questa classe: potendo per via di suggestione effigiare all' Anima molte notizie intellettuali, servendosi de' sensi corporei, ed insinuarle con tal fermezza, sicchè paia, che non sia altrimenti la cosa: e se l' Anima non è umile e timorosa, senza dubbio le farà credere mille menzogne. Perciocchè la suggestione fa alle volte molta forza nell' Anima, maggiormente quando partecipa alquanto della fiacchezza del senso, in cui fa che s' imprima la notizia con tanta forza, persuasione, e fermezza, che allora è necessaria all' Anima una grande Orazione e violenza per iscacciarla da se. Infatti suole non una volta rappresentare peccati altrui, coscienze malvage, ed Anime cattive, falsamente e pur con molta luce; tutto per infamare e con desiderio, che quelle cose si scoprano, perchè si commettano de' peccati, accendendo l' Anima a zelo di ciò, che avviene, per farlo a Dio raccomandare. Che sebbene è vero, che talora dimostra il Signore alle Anime Sante le necessità de' loro prossimi, acciocchè raccomandino a lui quelle, o egli soccorra questi: siccome leggiamo, che scoprì a Geremia [1] la debolezza del Profeta Barucco, perchè intorno ad essa lo ammaestrasse; le più volte però fallo il Demonio, e questo falsamente, per far cadere in infamia di peccati, e cagionare afflizioni: della qual cosa molta sperienza ne abbiamo: altre fiate ingerisce con grande stabilità diverse notizie, e le fa credere. Tutte le quali notizie, o siano di Dio o non lo siano, molto poco profitto ponno all' Anima recare, onde sen vada a Dio, se l' Anima volesse loro appoggiarsi; anzi se non si prendesse cura di ricusarle, non solo le sarebbero d' impedimento, ma di gran danno ancora, e di molti errori cagione. Imperciocchè tutti i pericoli ed inconvenienti, che detto abbiamo [2] poter succedere nelle apprensioni sopranaturali, di cui si trattò fin quì, vi ponno essere in queste ancora, e molto più. Non mi distenderò pertanto in questo maggiormente, poichè per l' addietro ne abbiam data una sufficiente dottrina. Solo dirò, che ponga molto studio in rifiutarle, volendo camminar a Dio per mezzo del non sapere; e ne dia sempre conto al suo Confessore o Maestro spirituale, attenendosi sempre al suo parere; ed egli le faccia trasandare dall' Anima a gran passi, senza

[1] *Jerem.* 45. 2. [2] *lib.* 2. *c.* 18. *n.* 76.

za che vi si attacchi, non essendo di alcuna importanza al suo cammino d'unione. Poichè, come si è detto, [1] sempre di queste cose, che passivamente all'Anima si comunicano, vi resta in essa quell'effetto, che a Dio piace. E perciò non mi sembra, che vi sia motivo di quì accennare l'effetto, che producono le vere, nè il cagionato dalle false; perchè sarebbe un affaticarsi e non mai finirla, non potendo gli effetti loro sotto una breve dottrina comprendersi. In quanto che siccome queste notizie son molte e assai varie, lo sono egualmente gli effetti: supposto che le buone producangli buoni ed a buon fine, e le cattive malvagj ed a tristo fine. In somma dicendo che si rifiutino, e come si debba farlo, si è già detto abbastanza.

CAPITOLO XXVII.

Che tratta del secondo genere di Rivelazioni, che nello scoprimento de' segreti e misterj occulti consistono. Parla della maniera, onde possono alla unione di Dio servire, e come impedirla, e come può il Demonio in questa parte molto ingannare.

110. DIcevamo, [2] che il secondo genere di Rivelazioni fosse lo scoprimento de'secreti e misterj occulti. Esso può in due maniere seguire. La prima intorno a ciò, che Dio è in se stesso, ed in questa si comprende la Rivelazione del mistero della Santissima Trinità ed Unità di Dio. La seconda spetta a ciò, che Dio è nelle sue opere; ed in questa s' includono gli altri articoli della nostra Santa Fede Cattolica, e le proposizioni di verità, che circa di essi esplicitamente vi ponno essere; nelle quali contiensi molto numero di Rivelazioni Profetiche, di promesse e minacce divine, e di altre cose, ch'erano e sono per accadere. Possiamo similmente in questa seconda maniera racchiudere altri molti casi particolari, che Dio ordinariamente rivela così circa l'Universo in generale, come pure in particolare circa i Regni, Provincie, Stati, Famiglie, e persone private. Dell'uno e dell'altro abbiamo nelle divine Lettere copiosi esempli: maggiormente in tutti i Profeti, ne'quali si trovano Rivelazioni di tutte queste cose. Il che per essere chiaro e piano, non voglio perdere il tempo in allegarle qui: solo dirò, che cotali Rivelazioni non avvengono unicamente per mezzo di parole; ma che le fa il Signore in molte guise, alle volte con sole parole, altre con soli segni, e sole figure, immagini, e somiglianze, e talora unitamente coll'une e coll' altre; come pure si può ne' Profeti vedere, particolarmente in tutta l'Apocalissi, dove non solo si trovano tutti i generi delle Rivelazioni sopraddette, ma i modi eziandio e le guise, che andiamo quì descrivendo.

111. Queste Rivelazioni, che nel-

[1] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50. [2] *lib.* 2. *c.* 25. *n.* 100.

nella seconda maniera s' includono, ai nostri tempi ancora da Dio si fanno a chi più gli aggrada. Conciosiachè suol ad alcune persone rivelare i giorni che viveranno, o i travagli che soffriranno, o le cose che alla tale e tal altra persona, al tale o tal altro Regno devon succedere ec.; e circa gli stessi misterj di nostra Fede suole scoprire, ed allo spirito con particolar luce e ponderazione dichiarare le loro verità: comecchè ciò non si chiami propriamente Rivelazione, essendo già rivelato, ma piuttosto manifestazione e dichiarazione delle cose già rivelate.

112. Ora circa quelle, che Rivelazioni chiamiamo (non ragionando ora delle cose già rivelate, come de' misterj della Fede) vi può il Demonio mettere molta mano. Conciosiachè essendo le Rivelazioni di questo genere per via di parole, figure, e similitudini ec., può molto bene il Demonio fingere altrettanto. Che perciò se intorno la prima e seconda maniera, di cui quì parliamo, quanto alle cose che interessano la nostra Fede, ci fosse rivelato qualche cosa di nuovo o di diverso, in niun modo dobbiamo consentirci, comecchè intendessimo, che chi la dice è un Angelo del Cielo, insegnando così San Paolo: *Sed licet nos, aut Angelus de cælo evangelizet vobis: præter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* [1] Quantunque noi vi spieghiamo, o un Angelo del Cielo vi predichi altra cosa da ciò, che vi abbiamo predicato, sia scomunicato. Così non si deve intorno ad essa ammettere alcuna cosa, che di nuovo all'Anima si rivelasse; (oltre di che ciò le conviene per cautela di non andar accogliendo altre varietà alla rinfusa, e per purezza dell'Anima, che l'è duopo tener in Fede) ma l'intelletto chiudendo, deve appoggiarsi semplicemente alla dottrina della Chiesa e della sua Fede, che al dir di S. Paolo entra per l'udito: *Fides ex auditu:* [2] e non prestar facilmente credenza, o accommodar l'intelletto a queste cose di nuovo rivelate, se non vuol esser deluso. Imperciocchè il Demonio per andar ingannando ed ingerendo menzogne, adesca prima colle verità e colle cose verisimili a fine di assicurarne: alla guisa appunto della setola di colui, che cuce il cuoio, nel quale entra prima la setola dura, e subito dietro a questa il filo debole, che non potrebbe entrare, se dalla setola non fosse guidato. A ciò si attenda molto, perchè quantunque vero fosse, che non vi avesse pericolo del sopraddetto inganno; nondimeno importa non poco all'Anima, che non voglia intendere con chiarezza le cose per conservar puro ed intero il merito della Fede, e per passare da questa notte dell'intelletto alla divina luce della unione. Importa tanto questo punto di seguitare ad occhj chiusi le passate Profezie in qualsivoglia nuova Rivelazione, che avendo l'Apostolo S. Pie-

[1] *ad Gal.* 1. 8. [2] *ad Rom.* 10. 17.

Piero veduta la gloria del Figliuolo di Dio nel monte Taborre, contuttociò proferì queste parole: *Habemus firmiorem Propheticum sermonem; cui bene facitis attendentes.* [1] Quantunque vera sia la Visione, che di Cristo sul monte abbiamo avuta; più ferma e certa però è la parola della Profezia a noi rivelata, alla quale appoggiando l'Anima vostra, fate bene.

113. Se dunque è vero, che per le sopraddette cagioni ci convenga di non aprire alle nuove Rivelazioni circa i Dogmi della Fede curiosamente gli occhj: quanto più sarà necessario di non ammettere nè dar credenza alle altre Rivelazioni di cose diverse, nelle quali ordinariamente il Demonio vi mette tanto la mano, che ho quasi per impossibile, che lasci di essere in molte di esse ingannato chi non proccurerà scacciarle conforme l'apparenza e fermezza di verità, di che il Demonio le veste. Conciossiachè unisce tante apparenze e convenienze, perchè si credano, e le stabilisce tanto sodamente nel senso e nella immaginazione, che pare alla persona, che senza dubbio accaderà così; ed in ciò di tal guisa l'Anima conferma, che se non ha essa umiltà, appena gliele trarranno di capo, nè le faranno credere il contrario. L'Anima pertanto pura, e semplice, e cauta, e umile deve resistere alle Rivelazioni ed altre Visioni, e discacciarle, perchè non vi è necessità di volerle, sì bene di non volerle per andare all'unione d'Amore. Ciò intese di dir Salomone, quando disse: [2] *Quid necesse est homini majora se quærere?* Che necessità ha l'uomo di volere e cercare le cose alla sua facoltà superiori? Quasi che dicesse: Per essere perfetto non ne ha alcuna di volere cose sopranaturali per via sopranaturale e straordinaria, essendo ciò sopra le di lui forze. Perchè poi agli obbietti, che contro il sopraddetto si possono rilevare, abbiamo già risposto ne' capitoli diciannove e venti di questo libro, riportandomi a que' luoghi, finisco ciò, che al presente delle Rivelazioni appartiene; poichè basta sapere, che deve l'Anima prudentemente da tutte guardarsi, per camminare puramente e senza errore nella notte della Fede alla divina unione.

CAPITOLO XXVIII.

In cui si tratta delle Locuzioni interiori, che sopranaturalmente possono seguire allo spirito, e si dice di quante maniere elle siano.

114. E' Necessario sempre, che il discreto Lettore si ricordi dello scopo e fine, ch'io mi sono in questo libro prefisso, cioè di avviar l'Anima per tutte le apprensioni naturali e sopranaturali senza inganno ed imbarazzo in purità di Fede alla divina unione con Dio: acciocchè per tal mezzo intenda, come, quantunque circa le apprensioni dell'Anima e la dottrina, che vo trattando, non ismi-

[1] 2. *Petri* 1. 19. [2] *Ecclesiastis* 7. 1.

isminuzzo tanto la materia e le divisioni, come per avventura l'intelletto richiede, non rimango però scarso in questa parte. Poichè intorno a tutto ciò son persuaso di dare avvisi, lumi, e documenti a sufficienza per sapersi in tutti i casi dell'Anima esterni ed interni prudentemente adoperare, affinchè si avanzi. E questa si è la cagione, perchè con tanta brevità ho concluso la materia delle apprensioni Profetiche, siccome ho fatto anche delle altre: (avendovi assai più da dire intorno a ciascheduna per rapporto alle differenze ed ai modi, che suole avere, sicchè comprendo, che non si potrebbero finir di sapere); e perciò mi contento, che a mio parere resti spiegata la sostanza, e la dottrina, e la cautela, che in ciò sono necessarie, e in tutte le somiglianti cose, che potessero all'Anima accadere.

115. Farò lo stesso circa la terza classe di apprensioni, che dicevamo essere Locuzioni sopranaturali, [1] solite a formarsi senza alcun mezzo di senso corporale nelle persone dedite allo spirito; e sebben sono di molte sorti, trovo però, che si possono tutte a queste tre ridurre: cioè a dire, alle parole successive, alle formali, ed alle sostanziali. Successive chiamo certe parole e ragioni, che lo spirito, quando sta in se raccolto, suol seco medesimo andar formando e discorrendo. Parole formali sono certe distinte e precise parole, che lo spirito non già da se stesso, ma da una terza persona riceve, stando alle volte raccolto ed altre no. Le sostanziali sono altre parole, che formalmente pure si odono nello spirito, quando raccolto e quando no; le quali nell'intimo dell'Anima fanno e cagionano quella sostanza e virtù, ch'elle significano. Di tutte queste andremo quì ordinatamente trattando.

CAPITOLO XXIX.

In cui si tratta del primo genere di parole, che alcune volte lo spirito raccolto forma dentro di se. Se ne dice la cagione, il profitto, e il danno, che ponno apportare.

116. Queste successive parole accadono sempre, quando sta lo spirito raccolto, e in qualche considerazione immerso, e molto attento; sicchè in quella medesima materia, che pensa, va d'una cosa nell'altra scorrendo, e formando parole e ragioni molto acconcie con tanta facilità e distinzione, e tali cose pria non sapute va intorno a ciò ragionando e scoprendo; che gli sembra di non esser lui, che lo fa, ma che un'altra persona interiormente gli vada favellando, o rispondendo, o insegnando. E per verità ha gran motivo di pensar così, perchè egli stesso con seco ragiona e si risponde, come se una persona fosse coll'altra, e in qualche maniera è così. Conciosia-

[1] *lib.* 2. *c.* 10. *n.* 48.

fiachè quantunque il medefimo fpirito fia quello che opera; nondimeno lo Spirito Santo lo aiuta bene fpeffo a produrre e formare que' concetti, e parole, e vere ragioni; e quindi a fe medefimo le dice, come fe una terza perfona foffe. Siccome infatti allora l'intelletto fta unito e racconcentrato nella verità di ciò che penfa, e lo Spirito Divino pure è a lui unito; da quì ne viene, che l'intelletto in quefta maniera collo Spirito Divino comunicando mediante quella verità, va allo fteffo tempo nell'interno formando fucceffivamente le altre verità, che a quella di cui penfa concernono: aprendogli la porta, e infondendogli luce lo Spirito Santo maeftro. Conciofiachè quefta fi è una delle maniere, onde lo Spirito Santo ammaeftra; e in quefta guifa da un tal maeftro illuminato ed erudito l'intelletto penetrando quelle verità, va pure formando cotali concetti fopra le verità, che fegli comunicano d'altra parte, di maniera che poffiam dire, che la voce è di Giacobbe, e le mani fon d'Efaù: [1] *Vox quidem vox Jacob eft, fed manus manus funt Efau*. E non potrà finir di credere chi lo prova, che fia così, e che i detti e le parole ancora non vengano da una terza perfona; perchè non fa con quanta agevolezza può l'intelletto formar da fe fteffo parole fopra i concetti e le verità, che fimilmente da una terza perfona gli vengono comunicate.

117. Quantunque poi fia vero, che in quella comunicazione e illuftrazione dell'intelletto non vi è di fua natura inganno; vi può effere però, e vi è molte volte nelle formali parole e ragioni, che fopra di effa vi lavora lo fteffo intelletto. Perciocchè effendo talora quella luce, che fegl'infonde, molto fottile e fpirituale, per modo che l'intelletto non giugne ad averne piena notizia; ed egli è quello, che, come dicemmo, forma del fuo le ragioni: quindi è, che molte fiate le forma falfe, ed altre volte verifimili o difettofe. Che ficcome cominciò da principio a prendere il filo della verità, e tofto l'abilità o la rozzezza del fuo baffo intelletto vi aggiugne; è cofa facile l'andare fecondo la propria capacità variando, e il tutto difporre in quella guifa, come fe una terza perfona favellaffe. Io ne conobbi una, la quale avendo quefte Locuzioni fucceffive, infrà dì alcune affai vere e foftanziali, che intorno il Santiffimo Sagramento della Eucariftia formava, altre ne frapponeva involte in molti errori; e mi maraviglio grandemente di ciò, che in quefti noftri tempi fuccede, ed è, che appena alcune Anime ritrovanfi con pochiffimo capitale di confiderazione, fe fentono in qualche raccoglimento alcuna di quefte Locuzioni, fubito battezano ogni cofa per di Dio, e fuppongono che fia così, dicendo: Iddio mi ha detto, Iddio mi ha rifpofto, e pur non è così, ma elleno fteffe, come fi avvertì, le più fiate fe lo dicono. Ed oltre di quefto la voglia che ne anno, e l'

[1] *Gen*. 27. 22.

affezione che di esse fomentano nello spirito, le conducono a rispondersi da loro medesime, e pensano, che Dio risponda e loro le dica. Quindi è, che vengono a dare in grandi inconsiderazioni, se in ciò non si raffrenano assai; e chi governa queste Anime non le costrigne al rifiuto di cotali discorsi. Conciosiachè da essi sogliono trarne più dicerie e poca purezza d'Anima, che umiltà e mortificazione di spirito: pensando che ciò fu una gran cosa, e che Iddio parlò; e sarà poi stato o poco più di nulla, o nulla, o men di nulla ancora. Perchè le cose, che non generano umiltà, e Carità, e mortificazione, e santa semplicità, e silenzio, che ponno mai essere? Dico adunque, che questo può impedire assai il cammino verso la divina unione; perchè allontana molto l'Anima, che ne fa caso, dall' abisso della Fede, in cui l'intelletto deve rimanersi oscuro, e al buio camminare per via d'amore in Fede, e non già per via di molte ragioni. Che se mi direte, per qual motivo debbasi privar l'intelletto di quelle verità; quando in esse lo Spirito Divino lo illumina, e perciò non puovvi esser male? Rispondo, che lo Spirito Santo illustra l'intelletto raccolto, ma a ragguaglio del suo raccoglimento. E perchè l'intelletto non può trovare altro maggior raccoglimento che nella Fede, lo Spirito Santo non lo illuminerà in altra cosa più che nella Fede: essendo che quanto più monda e ripulita è quest' Anima nella perfezione della viva Fede, tanto più Dio le infonde di Carità, e quanto più possiede di Carità, tanto le comunica maggior lume e maggiori doni. E quantunque sia vero, che in quella illustrazione di verità sparge nell'Anima qualche luce, è però quella, che si trova nella Fede senza intender chiaro, tanto diversa da questa quanto alla qualità, come si è l'oro nobilissimo dal più basso metallo, e quanto all' abbondanza della luce, come il mare eccede una goccia d'acqua. Conciosiachè in una maniera se le comunica la sapienza d'una, due, o tre verità, e nell'altra se le comunica la Sapienza di Dio generalmente, ch'è il suo Figliuolo per mezzo d'una semplice e universale notizia, che si dà all'Anima in Fede. Che se mi direte, che tutto sarà buono, e che una cosa non impedisce l'altra: rispondo, che molto impedisce, se l'Anima di ciò fa stima; poichè questo si è un occuparsi in cose chiare e di poco momento, che bastano per impedire la comunicazione dell'abisso di Fede, nella quale sopranaturalmente e segretamente Iddio all'Anima insegna, e nell'ordine dei doni e delle virtù, senza saperne ella il come, la innalza. Il profitto, che quella successiva comunicazione ha da fare, non deve consistere nell' applicarvi ad essa assai di proposito l'intelletto; perchè piuttosto andrebbe in questa maniera sviandola da se giusta ciò, che all'Anima dice ne' Cantici la Sapienza: *Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fe-*

ce-

terunt. [1] Allontana gli occhj da me, perchè mi fanno essi volare, cioè a dire lungi da te, e troppo alto salire); ma semplicemente e puramente, senza mettervi forza d' intelletto in ciò, che per via sopranaturale se le comunica, applicando amorosamente a Dio la volontà; poichè per via d'amore que' beni si partecipano a poco a poco, ed in tal guisa con maggior abbondanza di prima si parteciperanno. E per verità se in tali cose, che sopranaturalmente e passivamente si comunicano, vi si occupi l'attiva abilità dell' intelletto o di altre potenze, non giugnendo il modo e la grossezza loro a tanto, è forza che le modifichi alla portata di esse, e per conseguenza le muti; e quindi per necessità corre pericolo di errare, formando le ragioni di suo proprio ingegno: il qual modo non sarà già sopranaturale, e non ne avrà nemmeno sembianza, essendo piuttosto assai naturale e molto basso.

118. Vi sono però alcuni intelletti tanto vivi e perspicaci, che stando in qualche considerazione raccolti, e naturalmente e con facilità concettando, formano i loro pensieri colle dette parole e molto vive ragioni; e si credono, che sian da Dio, e non lo sono, ma dalla mente, che colla natural luce, essendo alquanto libera dalla operazione de' sensi, senz' alcun altro sopranaturale aiuto lo può fare, ed anche di più. Di questo v'è molto che dire, e s'ingannano non pochi, giudicando, che sia grande Orazione e comunicazione di Dio ciò, che loro avviene, e lo scrivono, o lo fanno scrivere; quando può darsi, che tutto sia nulla, e non abbia sostanza di virtù alcuna, anzi non serva ad altro, che ad invanirsene. Apprendano questi a non curarle, ma a fondare la volontà in fortezza d'umile amore, in operar da vero, e patire imitando il Figliuolo di Dio nella sua vita, ed in ogni cosa mortificandosi; poichè questa è la strada per arrivare ad ogni bene spirituale, e non già i molti interni discorsi.

119. In questo genere pure di successive interne parole vi si introduce molto il Demonio massimamente in quelli, che sono ad esse inclinati o affezionati. Conciosiachè al tempo, che cominciano questi a raccogliersi, suole il Demonio offerir loro molta materia di digressioni, formando per suggestione all'intelletto concetti e parole, e con verisimili cose sottilissimamente precipitandoli e deludendoli. In questa maniera suole a coloro comunicarsi, che anno con lui alcun patto tacito o espresso. Così pure ad alcuni Eretici si comunica, e principalmente agli Eresiarchi, ingombrando loro con idee e ragioni molto sottili, false, ed erronee l'intelletto.

120. Da ciò che si è detto riman chiaro, che queste intelligenze successive possono nell'intelletto procedere da tre cagioni, cioè a dire dallo Spirito Divino, che lo muove ed illlumina, dalla na-

[1] *Cant.* 6. 4.

tural luce dello stesso intelletto, e dal Demonio, che gli può per suggestione parlare. Però lo spiegar ora i segni e gl'indizj, che vi sono onde conoscere, quando da una cagione nascono e quando da un'altra, sarebbe alquanto difficile per non averne compiute dimostrazioni e segnali: comecchè se ne possono ben dare alcuni generali, e son questi. Quando nelle parole e concetti va insieme l'Anima amando, e con umiltà e riverenza di Dio l'amore sentendo, è segno, che vi scorre per esse lo Spirito Santo, il quale sempre che fa qualche grazia, la fa a queste condizioni legata. Quando procedono dalla vivezza e luce sola dell'intelletto, questo è quello, ch'opera allora ogni cosa senza quegli atti di virtù; (quantunque la volontà nel conoscimento e lume di quelle verità può naturalmente amare) e finita poi la meditazione, si rimane secca la volontà, non però a vanità nè a male inclinata, se pure il Demonio sopra di ciò di nuovo non la tentasse. Il che non accade in quelle, che da buono spirito si producono; poichè in appresso resta ordinariamente a Dio affezionata ed al bene disposta: con tutto che accaderà alcune volte, che si rimanga arida la volontà, quantunque sia la comunicazione da buono spirito provenuta: ordinandolo così Dio per alcune cagioni all'Anima vantaggiose. Altre fiate ancora non sentirà molto le operazioni e i movimenti di quelle virtù, e pur farà buono ciò che senti: onde concludo, che riesce difficile di conoscere alcune volte la differenza, che v'è dall'une all'altre per i varj effetti, che talora fanno; i sopraddetti però sono i comuni, comecchè alle volte in maggiore altre in minor copia. Quelle ancora che anno l'origine dal Demonio, non una volta sono difficili da riconoscere; poichè sebben è vero, che d'ordinario lasciano la volontà arida in amar Dio, e l'animo a vanità, e propria stima, e compiacenza inclinato: insinua tuttavia alcune fiate in essa una falsa umiltà, e un fervido affetto di volontà in amor proprio fondato; sicchè talora per comprenderlo è forza, che sia la persona molto spirituale. Questo fa il Demonio per meglio coprirsi, e sa bene far sì, che si versino lagrime sopra i sentimenti, che ingerisce per andar poi collocando nell'Anima quelle affezioni, che vuole. Proccura però sempre di muovere la volontà a stimare quelle interne comunicazioni, ed a farne molto conto; acciocchè si rivolgano ad esse, ed occupino l'Anima in ciò, che non è virtù, ma occasione piuttosto di quella perdere, che vi fosse. Restiamo adunque con questa necessaria cautela (tanto nell'une come nell'altre, per non essere ingannati nè imbrogliati) di non far assegnamento sopra di esse, ma solo di saper indirizzare la volontà con fortezza a Dio, adempiendo perfettamente la sua Legge e i suoi beati consigli, in che la Sapienza de' Santi consiste; ed appagandosi

si di sapere i misterj e le verità così semplicemente e veracemente, come ce le propone la Chiesa; poichè ciò basta per infiammar molto la volontà, senza mettersi in altre profondità e curiosità, delle quali è maraviglia, se non sono di qualche pericolo, dicendo a questo fine S. Paolo: [1] Non si deve saper più di quel che conviene. E quanto alla materia delle parole successive il fin qui detto ci basti.

CAPITOLO XXX.

Che tratta delle interne parole, che formalmente per via sopranaturale allo spirito sono dette; ed avvisa del danno, che ponno fare, e della cautela, ch' è necessaria per non essere in queste ingannato.

121. IL secondo genere d'interiori parole sono formali, che si fanno talvolta per via sopranaturale allo spirito senza alcun mezzo di senso, ora stando lo spirito raccolto ed ora no. Le chiamo formali, perchè formalmente ode lo spirito, che gliele dice una terza persona, senza ch'egli vi si adoperi punto. Per ciò sono molto differenti da quelle, di cui abbiam finito di favellare; perchè non solo in ciò si distinguono, che si formano senza che lo spirito dal canto suo cosa alcuna vi ponga, come nell' altre accade; ma perchè, come dissi, gli accadono talora, ancorchè non si stia raccolto, anzi molto da ciò che segli dice lontano; il che nelle prime successive non avviene, le quali sono sempre intorno a ciò, che si stava considerando. Queste parole alle volte sono molto formate, ed altre non tanto; perchè bene spesso sono a guisa di concetti, ne' quali se le dice alcuna cosa o rispondendo, o in altra guisa allo spirito favellando. Queste alle volte composte sono d' una parola sola, altre di due o di più, e talora anche successive come le passate, perchè sogliono durare, insegnando o trattando coll' Anima di qualche cosa; ma tutte senza che lo spirito vi ponga punto del suo: seguendo tutte, come quando una persona all' altra discorre. Così leggiamo essere a Danielle accaduto, il quale dice, che parlava l'Angelo in lui: [2] *Et locutus est mihi, dixitque* &c., il che seguiva formalmente e successivamente nel suo spirito ragionando ed ammaestrandolo, come in quel luogo affermò l'Angelo, ch'era ad istruirlo venuto.

122. Quando queste parole non sono più che formali, non è molto grande l'effetto, che nell' Anima fanno. Perchè ordinariamente dirette sono ad insegnar solo ed illuminare di qualche cosa; e per sortire questo effetto non è mestieri, che ne producano altro più efficace del fine, a cui mirano. Questo poi, quando da Dio vengono, nell' Anima sempre lo fanno, rendendola pronta e chiara a ciò, che se le comanda o insegna:

[1] *ad Rom.* 12. 3. [2] *Daniel.* 9. 22.

gna: ancorchè alcune volte non tolgano all'Anima la ripugnanza e difficoltà, anzi la foglia aver più grande, facendolo Dio per sua maggior dottrina, umiltà, e bene. Questa ripugnanza più d' ordinario le lascia, quando cose di superiorità le comanda, o cose dalle quali qualche eccellenza per l' Anima può ritrarsi: laddove nelle cose di umiltà e avvilimento le dà più facilità e prontezza. Quindi leggiamo nell'Esodo, [1] che quando Iddio comandò a Mosè, che per liberare il popolo se ne andasse a Faraone, ne sentì tanta ripugnanza, che fu forza di comandarglielo tre volte, e dargliene segni; e contuttociò non giovava, finchè non gli diede Iddio per compagno Aronne, che fosse a parte di quell' onore. Il contrario accade, quando le parole e comunicazioni son del Demonio, che nelle cose di maggior pregio infonde facilità e prontezza, e nelle umili ripugnanza. Certo è, che abborrisce tanto Iddio il veder le Anime a maggioranze inclinate, che anche quando gliele comanda, e le colloca in esse, non vuole che mostrino prontezza e brama di sovrastare. In questa prontezza poi, che per mezzo delle mentovate formali parole Iddio comunemente partecipa all' Anima, sono esse dalle altre successive differenti, le quali non muovono tanto lo spirito, come fan queste, nè lo rendono sì pronto, essendo queste più formali, e mettendovi meno del suo l' intelletto: quantunque perciò non resti, che alle volte non facciano più effetto alcune successive per la grande comunicazione, che talora vi è dello Spirito Divino coll'umano: ma circa il modo vi corre una notabile differenza. In queste formali parole non sa l' Anima dubitare, s' ella stessa le dica, conoscendo chiaramente che no: massime quando essa a ciò, che se le disse, non rifletteva; e quando pur vi riflettesse, si avvede con chiarezza e distinzione, che ciò altronde procede.

123. Di tutte queste formali parole, siccome delle altre successive, non deve farne l' Anima molta stima. Perciocchè oltre l'occupare lo spirito in ciò, che non è legitimo nè prossimo mezzo per l' unione di Dio, ch' è la Fede, potrebbe essere dal Demonio facilissimamente ingannata; appena conoscendosi talora, quali siano dal buono spirito dette, e quali dal tristo: che siccome queste, ripiglio, non producono molto effetto, appena dagli effetti distinguer si ponno. Conciosiachè alle volte quelle del Demonio con più sensibile efficacia si odono dagl' imperfetti, che le altre di spirito buono dagli spirituali; e perciò non si deve eseguir subito quel che dicono, o sia di spirito buono o di cattivo. Con tutto questo non si lasci mai di manifestarle ad un maturo Confessore, o a qualche persona discreta e savia, perchè l' ammaestri e vegga ciò, che intorno ad esse conviene, e col suo con-

[1] *Exod.* 3. & 4.

consiglio rassegnatamente in esse e negativamente si porti. E se non si sarà trovata una tal persona pratica, sarà meglio, prendendo il sostanziale e sicuro che seco portano, e nel rimanente di loro non facendo caso, non ne dare ad alcuno contezza; poichè facilmente si abbatterà in persone, che piuttosto distruggano nell'Anima, anzichè edificare. Infatti non è d'ognuno maneggiar Anime; essendo cosa di tanta importanza accertare o errare in sì grave negozio. Avvertasi molto ancora, che l'Anima di proprio parere non faccia mai nè ammetta cosa di quelle, che sì fatte parole esprimono senza molta prudenza e consiglio: accadendo in questa materia tanto sottili e stravaganti inganni; sicchè porto opinione, che l'Anima, la quale non sia nemica d'aver tali cose, non potrà in molte di esse o poco o assai non essere delusa. E perchè di questi inganni e pericoli, siccome della cautela in essi necessaria, si è di proposito trattato ne' capitoli diciassette, diciotto, dicianove, e venti di questo libro, non mi distendo più avanti, e solo dico, che la principale e sicura dottrina per tutto ciò consiste in non darsene pensiero, quantunque sembri di doverne avere; ma dirigersi in tutto colla ragione e per mezzo di quello, che ci ha la Chiesa insegnato, ed ogni giorno ne insegna.

CAPITOLO XXXI.

In cui si tratta delle parole sostanziali, che allo spirito interiormente si fanno; e si dice la differenza, che fra esse e le formali vi passa, e il profitto che se ne raccoglie, e la rassegnazione e il riguardo, che deve l'Anima in esse avere.

124. IL terzo genere di parole interiori dicevamo che fossero le sostanziali, le quali, sebbene son anche formali, in quanto che assai formalmente imprimonsi nell'Anima; si distinguono però in questo, che la parola sostanziale produce un effetto vivo e sostanziale nell'Anima, ma non così la sola formale. Di maniera che quantunque sia vero, che ogni parola sostanziale è ancora formale, non però ogni parola formale è sostanziale, ma solamente quella, che, come di sopra abbiam detto,[1] imprime veramente nell'Anima ciò che significa. Per esempio se nostro Signore all'Anima formalmente dicesse: Sii buona, senza indugio e sostanzialmente sarebbe buona; o se l'esprimesse: Amami, avrebbe subito e proverebbe in se la sostanza d'amore, cioè un vero amor di Dio; o se da gran timore assalita essendo, le articolasse queste parole: Non temere, incontanente una singolare fortezza e tranquillità sentirebbe; poichè il parlare di Dio e la sua parola, come dice

[1] *lib.* 2. *c.* 28. *n.* 115.

dice il Saggio, [1] è di potere piena: *Et sermo illius potestate plenus est*; e quindi fa sostanzialmente nell'Anima ciò che dice. Questo pure intender volle Davidde in quelle parole: [2] *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis*. Il Signore darà alla sua voce di essere una voce di virtù. Il che in Abramo eseguì, quando gli disse: [3] *Ambula coram me, & esto perfectus*. Cammina alla mia presenza, e diventa perfetto. Come infatti senza dimora divenne perfetto, e andò sempre in Dio riflettendo. Questo si è il potere delle sue parole nell'Evangelio; onde solo col dirlo gl'infermi guariva, e i morti risuscitava. Di questa forma adunque opera egli in alcune Anime le sostanziali Locuzioni, e son esse di tanto momento e pregio, che apportano all'Anima vita, virtù, ed un bene incomparabile. Imperciocchè alle volte una sola parola di queste in maggior bene le torna, che quanto mai fece di bene l'Anima in tutta la vita. Intorno a cotali parole non ha l'Anima allora che fare, nè che volere del suo; ma se ne stia in esse con rassegnazione ed umiltà, dando il suo libero consenso al Signore. Neppur ha cosa alcuna da scacciare, nè da temere, nè d'affaticarsi in eseguir ciò che dicono: operandolo Iddio in essa e con essa per mezzo di queste sostanziali parole; il che nelle formali e successive è assai diverso. Non ha cosa alcuna da scacciare, poichè l'effetto loro resta nell'Anima sustanziato e dei beni divini ripieno, ed in esso, siccome passivamente lo riceve, la propria azione è del tutto vana. Non ha che temere d'inganno; perchè nè l'intelletto nè il Demonio vi si ponno introdurre, nè questo maligno arriverà mai a produrre passivamente effetti sustanziali nelle Anime, di maniera che l'effetto e l'abito di sua parola v'imprima: quantunque potrebbe per via di suggestione ad effetti muovere di gran malizia le Anime, con volontario patto a lui consegnatesi, soggiornando in esse come Signore. Imperciocchè stando già tali Anime con una volontaria malvagità al Demonio unite, potrebbe agevolmente muoverle a quegli effetti. Veggiamo infatti per esperienza, che nelle stesse Anime buone per suggestione fa in molte cose una gran forza, adoperandovi in esse non poca efficacia; che se fossero poi cattive, con molto maggiore le moverebbe. Ma non può in esse imprimere effetti verisimili a questi buoni; perchè non vi sono parole a quelle di Dio paragonabili, e tutte l'altre a quelle contrapposte sono, come se non fossero, e l'effetto dell'altre a comparazione del loro è un nulla. Per la qual cosa disse Dio in Geremia: [4] *Quid paleis ad triticum? .... Nunquid non verba mea sunt quasi ignis, ... & quasi malleus conterens petram?* Qual corrispondenza v'è tra le paglie e il grano? Non sono forse le mie parole a guisa di fuoco, e come il martello, che spezza le pietre? Quindi

[1] *Eccli.* 8. 4. [2] *Ps.* 67. 34. [3] *Gen.* 17. 1. [4] *Jer.* 23. 28. & 29.

di servono molto queste sostanziali parole alla unione dell' Anima con Dio, e quanto più interiori e più sostanziali sono, le ridondano in maggior profitto. Felice quell' Anima, cui Dio parlerà! [1] *Loquere Domine, quia audit servus tuus.* Parla, o Signore, poichè il tuo servo ti ascolta.

CAPITOLO XXXII.

In cui si tratta delle apprensioni, che riceve l'intelletto dai Sentimenti interiori, nell'Anima sopranaturalmente operati; e spiega la lor cagione, e come l'Anima deve adoperarsi per non impedire con esse alla divina unione la strada.

125. SEgue ora di trattare del quarto ed ultimo genere di apprensioni intellettuali, [2] che dicevamo poter cadere nell'intelletto dal canto degli spirituali Sentimenti, che più volte sopranaturalmente nell'Anima si cagionano dell' uomo spirituale, e fra le apprensioni distinte dell'intelletto abbiamo annoverato.

126. Questi distinti spirituali Sentimenti esser possono in due maniere. La prima è de' Sentimenti nell'affetto della volontà; la seconda è de' Sentimenti, che quantunque essi ancora risiedano nella volontà, essendo intensissimi, altissimi, profondissimi, e secretissimi, non sembra che la tocchino, ma che nella sostanza dell'Anima si producano. Gli uni e gli altri sono di molte classi. I primi, quando vengono da Dio, sono molto sublimi; ma i secondi sono altissimi, e son cagione di gran bene e profitto. Circa i quali nè l'Anima nè chi la tratta può saperne nè intenderne la cagione, da cui procedono, nè per quali sue opere le faccia Dio queste grazie, perchè non dipendono dagli atti che l'Anima faccia, nè da considerazioni che formi: sebbene tali cose sono per esse grazie buone disposizioni; ma le distribuisce Dio a chi egli vuole, e per que' motivi che più gli piace. Conciosiachè avverrà, che una persona si sia in molte buone opere esercitata, e pur non le darà questi tocchi, e che un' altra di molto meno azioni sante sia ricca, e pur glieli farà provare altissimi ed in gran copia: e perciò non è mestieri, che stia l'Anima attualmente in cose spirituali impiegata ed occupata; (comecchè l'esservi conduca più ad averli) acciocchè le dia il Signore codesti tocchi, onde l' Anima i detti Sentimenti ricava; essendo il più delle volte col pensiero da essi lontana. Di questi tocchi alcuni sono distinti, e che passan presto; altri non sono tanto distinti, e che durano più lungo tempo.

127. Questi Sentimenti, inquanto sono Sentimenti di quella classe, di cui solamente qui parliamo, non appartengono all'intelletto ma alla volontà; e perciò di essi non ne tratto qui di proposito, finchè non ragioniamo della notte e purgazione della volontà nelle sue af-

[1] 1. *Reg.* 3. 10. [2] *lib.* 2. *c.* 23. *n.* 92.

fezioni, il che ci aspetta nel terzo libro [1]. Ma perchè molte e il più delle volte da essi ridonda nell' intelletto una più espressa e percettibile apprensione, e notizia, e intelligenza; per questo sul fine conviene far qui di essi menzione. Devesi pertanto sapere, che da tutti questi Sentimenti, o siano repentini i tocchi di Dio che li cagionano, o siano durevoli e successivi, molte volte, soggiungo, ridonda nell'intelletto una tale apprensione di notizia o intelligenza, che suol essere un altissimo e saporitissimo sentir di Dio in esso intelletto, a cui non si sa qual nome applicare, siccome neppure al Sentimento, da cui procede. Ora queste notizie d'un modo avvengono, ora d'un altro; tal volta più alte e chiare, tal altra in minor numero e meno chiare, secondo che lo sono parimente i tocchi, che Iddio fa che cagionino i Sentimenti, da cui, e secondo la loro proprietà, esse procedono.

128. Per cautela e indirizzo dell' intelletto alla unione di Dio fra queste notizie in Fede, non è necessario gittar qui molte parole. Conciosiachè siccome i Sentimenti, che detto abbiamo, si producono passivamente nell'Anima, senza ch' ella dal suo canto vi ponga effettivamente per riceverli cosa alcuna del suo; così pure le notizie loro si ricevono passivamente nell' intelletto, che chiamano i Filosofi passibile, senza ch' egli operi come da se. Onde per non errare in ciò, e per non impedire il profitto loro, nemmen esso deve intorno a que' Sentimenti punto operare, ma solo passivamente portarsi, inclinando al libero consenso ed a gratitudine la volontà senza frapporvi il suo naturale potere. Imperciocchè, come dicessimo [2] nelle successive parole accadere, colla sua attività agevolissimamente turberebbe e guasterebbe quelle dilicate notizie, che in una saporosa sovranaturale intelligenza consistono, a cui non arriva la natura, nè la può comprendere operando, ma soltanto ricevendo. Quindi è, che non ha da proccurarle, perchè l'intelletto non ne vada formando altre da se, nè in quel tempo il Demonio con altre pure diverse e false si apra l'ingresso. Il che molto bene può fare nell' Anima, quand'ella si applica a queste notizie per mezzo dei sopraddetti Sentimenti, cavando dai sensi corporali profitto. Se ne stia adunque in esse rassegnata, umile, e passivamente; che giacchè passivamente da Dio le riceve, gliele comunicherà, quando sia di suo divino servigio, vedendola umile e spropriata. In questa maniera non si priverà del profitto ben grande, che alla divina unione apportano queste notizie: essendo tutti questi tocchi d'unione, la quale nell' Anima passivamente si forma.

129. Tutta la dottrina in questo libro spiegata circa la totale astrazione e contemplazione passiva, lasciandosi guidar da Dio colla dimenticanza di tutte le cose create e colla nudità d'immagini e fi-

[1] *lib. 3. c. 15. n. 170.* [2] *lib. 2. c. 29. n. 117.*

e figure, e trattenendoſi con ſemplice viſta nella ſomma verità: tutto ciò non ſolo ſi deve intendere per quell'atto di perfettiſſima contemplazione, il cui ſublime e del tutto ſopranatural ripoſo viene anche dalle figliuole di Geruſalemme impedito, che ſono i buoni diſcorſi e le meditazioni, ſe in quel medeſimo tempo ſi voleſſero avere; ma eziandio per tutto il tempo, in cui noſtro Signore comunica la ſemplice, generale, e amoroſa ſopraddetta avvertenza, o l'Anima dalla Grazia aiutata in eſſa vi ſi introduce. Poichè allora deve ſempre proccurare di ſtarſene in ripoſo di mente, ſenza frapporvi altre forme, figure, o notizie particolari, ſe non foſſero molto di paſſaggio e poco ricercate; ma paſſarſela con ſoavità di amore per maggiormente infiammarſi. Fuori però di questo tempo in tutti i ſuoi eſercizj, ed atti, e operazioni deve delle memorie valerſi e delle [1] buone meditazioni, in quella guiſa che gli ſi farà ſentire maggior divozione e profitto particolariſſimamente ſopra la vita, Paſſione, e morte di noſtro Signor Gesù Criſto per conformar le proprie azioni, e gli eſercizj, e la vita colla ſua.

130. Queſto baſti per concludere la materia delle apprenſioni ſopranaturali dell' intelletto, per quanto ſpetta ad incamminarlo con eſſe in Fede alla divina unione. Ora giudico ſufficiente quanto circa di eſſe ſi è detto; poichè di qualſivoglia coſa, che all' Anima intorno l'intelletto accada, ſi troverà nelle mentovate diviſioni la dottrina e la dovuta cautela. E quantunque ſembraſſe qualche coſa tanto differente, che in niuna di loro ſi comprendeſſe; (ſebbene io credo, che non vi avrà intelligenza alcuna, la quale non ſi poſſa ad una delle quattro maniere di diſtinte notizie ridurſi) ſi può trarne per eſſa dottrina e cautela da ciò, che circa le altre ſimili alle quattro ſi è detto. In queſta maniera noi paſſeremo al terzo libro, dove colla divina grazia ſi tratterà della purgazione ſpirituale interiore della volontà intorno le ſue interne affezioni, che quì notte attiva chiamiamo. Prego adunque il diſcreto Lettore, che con animo benevolo e ſchietto legga cotali coſe; poichè mancando ciò, da qualſiſia dottrina, per alta e perfetta che ſia, nè ſe ne cava il frutto che contiene, nè ſe ne forma quella ſtima che merita: quanto più di queſto mio ſtile, che in parecchie coſe è molto difettoſo.

Il Fine del ſecondo Libro.

[1] *lib.* 2. *c.* 13. *n.* 57.

LIBRO TERZO
DELLA SALITA
DEL MONTE CARMELO,

In cui si tratta della purgazione e notte attiva della memoria e volontà; e s'insegna, come deve l'Anima circa gli atti di queste due potenze portarsi, perchè venga ad unirsi con Dio.

ARGOMENTO.

INstrutta già essendo la prima potenza dell'Anima, che si è l'intelletto, circa tutte le sue apprensioni nella prima virtù Teologica, ch'è la Fede; acciocchè secondo questa potenza si possa l'Anima unir con Dio per via della purezza di Fede: resta ora di fare il medesimo intorno le altre due potenze dell'Anima memoria e volontà, purificando queste pure negli atti loro; acciocchè nell'ordine di esse due potenze venga l'Anima ad unirsi con Dio in perfetta Speranza e Carità. Il che eseguiremo brevemente in questo terzo libro; poichè essendosi spediti dall'intelletto, che si è il serbatoio di tutti gli oggetti, che a codeste potenze trascorrono, (nella qual cosa abbiam fatto gran viaggio per ciò che resta) non è necessario diffondersi tanto circa queste potenze: perchè d'ordinario se la persona spirituale ammaestrerà bene l'intelletto in Fede secondo la dottrina già data, viene medesimamente ad istruire di passaggio le altre due potenze nelle altre due virtù; le operazioni dell'une da quelle dell'altre dipendendo. Perchè però a perfezionare la cosa secondo il preso stile, e perchè meglio s'intenda, è necessario parlarne nella propria determinata materia: tratteremo qui degli atti di ciascheduna potenza, e prima di quelli della memoria, facendo di essi in questo luogo la distinzione, che al nostro proposito basta. Potremo questa cavare dalla distinzione de' suoi oggetti, che sono tre naturali, e sopranaturali immaginarj, e spirituali; secondo i quali son anche di tre sorti le notizie della memoria, natu-

turali, e sopranaturali immaginarie, e spirituali. Di queste mediante il favor divino andremo qui trattando, e cominciando dalle naturali, che ad oggetti più esteriori appartengono. In appresso tratteremo delle affezioni della volontà, con cui si chiuderà questo terzo libro della notte attiva spirituale.

CAPITOLO PRIMO.

In cui si tratta delle apprensioni naturali della memoria, e si dice, come abbiamo a votarnela; acciocchè l'Anima possa secondo questa potenza a Dio unirsi.

131. E' Necessario, che in ognuno di questi libri avverta il Lettore, a qual proposito andiamo noi favellando: perchè altrimenti gli potranno insorgere molti dubbj circa ciò, che andrà leggendo: siccome ora li può avere intorno le sopraddette[1] cose dell'intelletto, e intorno a quelle potrà averli, che diremo della memoria, e siamo in appresso per dire della volontà. Vedendo infatti, che le potenze circa le loro operazioni annichiliamo, gli sembrerà forse, che da noi si distrugga, anzichè si edifichi il cammino dello spirituale esercizio: il che sarebbe vero, se volessimo quì non altri istruire che principianti, ai quali conviene per mezzo di queste apprensioni discorsive e immaginabili disporsi. Ma perchè qui andiamo insegnando il modo per avanzare nella contemplazione ad unirsi con Dio, (alla qual cosa ottenere tutti questi mezzi ed esercizj sensitivi delle potenze devono restarsene indietro e in silenzio, perchè Dio nell'Anima la divina unione da se eseguisca) è forza di andar in tal maniera sgombrando, e votando, e facendo annegare alle potenze la loro naturale giurisdizione e gli atti proprj; acciocchè si dia luogo, onde il sopranaturale vi s'infonda, e siano da esso illustrate: non potendo la loro facoltà ad impresa sì alta arrivare, anzi potendo impedirla, se non si lascia di attendere ad essa. Quindi essendo vero, com'è verissimo, che deve l'Anima conoscere Dio piuttosto per quello che non è, che per quello che egli è: necessariamente per andarsene a lui deve annegare e non ammettere fino all'ultimo sforzo di rifiuto le sue apprensioni sì naturali che sopranaturali. Per la qual cosa faremo ciò presentemente intorno la memoria, cavandola dai suoi confini e limiti naturali, ed innalzandola sopra di se, vale a dire sopra ogni distinta notizia ed apprensibile possessione in una somma speranza di Dio incomprensibile.

132. Cominciando adunque dalle notizie naturali, dico che notizie naturali nella memoria son tutte quelle, che può dagli oggetti de' cinque sensi corporei forma-

[1] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 45. *lib.* 3. *c.* 11. *n.* 161. *lib.* 3. *c.* 15. *n.* 170.

mare, cioè dall'udire, dal vedere, dall'odorare, dal gustare, e dal toccare; e tutte le altre, che su quest'ordine potesse fabbricare e formarsi. Di tutte queste notizie e idee deve spogliarsi, e votarsi, e proccurar di perderne l'apprensione, per modo che non vi lascino in lei impresso ricordo: rimanendo più che può nuda, come se non fossero per la sua mente passate, e dimentica, e del tutto sospesa. Nè si può far di meno, che non s'annichili la memoria intorno tutte le idee, se unire con Dio si deve; non potendo questo avvenire, se pienamente non si nuda di tutte le forme, che Dio non sono, perchè egli non cade sotto veruna forma o distinta notizia, come dicessimo nella notte dell'intelletto.[1] E perchè niuno può a due Signori servire secondo l'insegnamento del Redentore:[2] *Nemo potest duobus Dominis servire*, non può la memoria essere perfettamente unita a Dio insieme, ed alle distinte forme e notizie. E siccome Dio non ha forma nè immagine, ch'esser possa dalla memoria compresa; indi ne viene, che quando è con Dio unita, (siccome per esperienza tutto giorno si vede) si rimane quasi senza forma e figura, perduta avendo l'immaginazione e la memoria; ed essendo in un grande obblio e senza ricordarsi di nulla immersa nel sommo bene. Conciosiachè quella divina unione le vota la fantasia, e sembra che le spazzi d'intorno tutte le forme e notizie, ed al soprannaturale la innalzi, lasciandola in tanta dimenticanza, che le conviene farsi gran forza per richiamare a memoria qualche cosa. Il quale obblio della memoria e sospendimento della immaginazione, per essere la memoria con Dio unita, alle volte è tale, che si passa molto tempo senza accorgersene, nè sapere che si fece in quelle ore. E siccome l'immaginativa si sta allora sospesa, quantunque le facciano cose, che recan dolore, non le sente: poichè senza immaginazione non si fa senso alcuno, e nemmeno per via di pensiero, che allora non opera. Perchè adunque venga Dio ad eseguire questa perfetta unione, è forza all'Anima separare, come abbiam detto, da tutte queste notizie apprensibili la memoria; le quali sospensioni è da notarsi, che non succedono già così ne' perfetti alla perfetta unione arrivati, essendo esse al principio della unione spettanti.

133. Mi dirai per avventura: che ciò in apparenza va bene; ma che però da qui ne segue la distruzione dell'uso naturale e del corso delle potenze, e che si rimane l'uomo, come una bestia, smemorato ed anche peggio senza discorrere e senza ricordarsi delle necessità ed operazioni naturali: che Dio non distrugge la natura, anzi la perfeziona, e pur di quà la sua distruzione necessariamente ne segue; poichè si dimentica del morale e del ragionevole per operarlo, e del naturale per esercitarlo, non ricordandosi punto di ciò, in quanto che non

[1] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 45. [2] *Matth.* 6. 24.

non attende alle notizie ed idee, che sono della reminiscenza il mezzo. Al che rispondo, che quanto più va unendosi la memoria con Dio, più va le distinte notizie perdendo fino a restarne priva, cioè del tutto dimenticarle; il che si fa, quando alla perfezione arriva dello stato o essere unitivo. Quindi è, che al principio, quando ciò vassi facendo, non può a meno di non apportare circa le cose una grande dimenticanza; poichè se le vanno le forme e notizie svanendo, e procede con gran negligenza di se medesima nell'esterno, non ricordandosi di mangiare nè di bere; nè se fece la tal cosa o non la fece, nè se la vide o non vide; nè se parlarono o non parlarono, per l'assorbimento della memoria in Dio. Però quando già l'Anima arriva a possedere l'abito della unione, ch'è un sommo bene, non cade alla stessa maniera in queste dimenticanze circa ciò, ch'è di ragion morale e naturale; anzi nelle operazioni convenevoli e necessarie è molto più perfetta; poichè già l'eseguisce per mezzo d'idee e notizie, eccitate nella memoria particolarmente da Dio. Conciosiachè, ripiglio, possedendo l'abito d'unione, che allo stato sopranaturale appartiene, vengono meno la memoria e le altre potenze nelle loro naturali operazioni, e dal natural termine passano a quello di Dio, ch'è sopranaturale. Così stando la memoria in Dio trasformata, non se le imprimono forme nè permanenti notizie; e perciò le operazioni della memoria e delle altre potenze in questo stato son come divine, perchè possedendo già Dio, come assoluto Signore, le potenze per trasformarle in se, egli medesimo è quello, che le muove, e lor divinamente comanda secondo il suo divino spirito e volontà, come dice l'Apostolo S. Paolo: [1] *Qui autem adhæret Domino, unus spiritus est*. Chi si unisce con Dio, un medesimo spirito con esso diventa. Quindi è, che le operazioni dell'Anima unita sono dello Spirito Santo e divine; e perciò operano cotali Anime le sole cose, che conviene e son ragionevoli, e non già quelle che disdicono, facendo loro lo Spirito di Dio sapere quel che devono, ed ignorare ciò ch'è spediente, e ricordarsi le cose dovute, e dimenticarsi delle contrarie; e fa loro amare quel che vuole il dovere, e disamare ciò che non è Dio. Così ordinariamente i primi moti delle potenze di queste Anime sono come divini, nè v'è da maravigliarsi che lo siano, stando elleno nel divino essere trasformate.

134. Di cotali operazioni ne porterò qui qualche esempio, e questo sia uno. Chiede una persona ad un'altra in questo stato già posta, che a Dio la raccomandi. Essa non si ricorderà di farlo per mezzo di alcuna idea o notizia, che nella memoria le resti di ciò, che quella persona le chiese. Ma se conviene di raccomandarla a Dio, il che avverrà, quando piac-

cia

[1] 1. *ad Cor.* 6. 17.

cia a Dio di ricevere a pro di tale persona preghiere; le muoverà egli la volontà, dandole desiderio di farlo; e se non vuole Iddio quella Orazione, quantunque si faccia forza di orare per essa, non vi riuscirà nè lo bramerà. Alle volte poi la stimolerà Dio a pregare per altri, che mai non conobbe nè udì nominare. Ciò avviene, perchè Dio con particolarità muove di cotali Anime le potenze, come si è detto, verso quelle operazioni, che alla divina volontà e ordinazione convengono; e perciò le azioni e le preghiere loro ottengono sempre l'effetto.

135. Tali si erano quelle della gloriosa madre di Dio, la quale essendo sin dal principio a questo sublime stato innalzata, non mai ebbe nell'Anima impressa forma alcuna di creatura, che da Dio la divertisse, e la movesse ad operare; perchè la sua mozione fu sempre effetto dello Spirito Santo.

136. Altro esempio. Deve l'Anima in un determinato tempo a certo necessario negozio applicare. Non se ne ricorderà col mezzo di alcuna idea; ma senza saper come, se le risveglierà nell'Anima il sopraddetto eccitamento della memoria del quando e come convenga ad esso applicarsi senza mancarvi. Ma non solo in queste cose sono dallo Spirito Santo illuminate, sì bene in molte altre, che succedono e succederanno, e in molti casi ancorchè lontani: non intendendo elle medesime, come l'abbian saputo. Questo però loro viene dal canto della Sapienza divina, la quale, esercitandosi tali Anime in non sapere nè apprendere colle potenze cosa alcuna di ciò, che le può impedire, viene generalmente, come si è detto nel Monte, ad operar da se secondo ciò, che scrisse il Saggio: [1] La Sapienza di tutte le cose artefice mi ammaestrò. *

137. Dirai per avventura, che non potrà l'Anima votar e privar tanto la memoria delle idee e fantasie, che possa a un sì alto stato arrivare: essendochè vi sono due impedimenti, che le forze e l'abilità umana soverchiano. Uno è allontanar da se il naturale; l'altro toccare ed unirsi al sopranaturale, ch'è molto più arduo, anzi a dir il vero colla sola naturale facoltà riesce impossibile. Dico dunque esser vero, che deve Dio in questo sovranaturale stato collocarla; ma ch'ella pure per quanto da se dipende vi si deve disporre: il che coll'aiuto, che Dio le va dando, può farsi. Onde all'entrare che fa in questa annegazione e nel votamento di forme, la va Dio mettendo in possesso della unione, e tutto ciò in essa passivamente operando, come diremo, se a lui piace, nella notte passiva dell'Anima; [2] e quindi, allorchè gli sarà a grado, conforme la di lei disposizione finirà d'infonderle l'abito dell'unione perfetta. Gli effetti poi divini, che nell'Anima cagiona, quando è già tale, sì dal canto dell'intelletto, come della memoria e volontà, non gli annoveriamo in questa notte

[1] *Sap. 7. 21.* [2] *Nott. osc. l. 2. c. 21. n. 148.*

te e purgazione attiva, perchè in essa sola non si finisce di formare la divina unione; ma li descriveremo nella passiva, mediante la quale si fa il congiungimento dell' Anima con Dio.

138. Intorno a questa purgazione della memoria ragiono solo nel presente luogo del modo necessario, perchè attivamente, quanto a lei tocca, in essa notte e purgazione si ponga. Il qual modo consiste in che lo Spirituale d'ordinario abbia questa cautela: cioè in tutte le cose che vedrà, udirà, odorerà, gusterà, o toccherà, di non farne un serbatoio, nè un acquisto, nè un trattenimento per la memoria, lasciandole passare, e rimanendo in un santo obblio senza riflettervi sopra; se non sarà quando per qualche buon discorso o meditazione fosse necessario. Il quale studio di dimenticarsi e lasciare le notizie e figure, non mai s'intende di Cristo e della sua Umanità. Poichè quantunque alcune fiate nel sublime della contemplazione e nella semplice vista della Divinità non si ricordi l'Anima di questa Santiss. Umanità, avendo Iddio di sua mano sollevato lo spirito ad un tale come confuso e molto sopranatural conoscimento: contuttociò non deve mai far diligenza di dimenticarlene in modo alcuno; poichè la sua vista ed amorosa meditazione sarà d'aiuto ad ogni bene, e per mezzo di essa al più sublime dell' unione più agevolmente s'innalzerà. Infatti è manifesto, che quantunque le altre cose visibili e corporali debbano dimenticarsi, e siano d'impedimento; non ha d'aver luogo in questo numero colui, che per nostro rimedio si fece uomo, il quale è Verità, Porta, Strada, e Guida per tutti i beni. Supposto ciò proccuri una totale astrazione e dimenticanza di tutto il restante, di maniera che, per quanto è possibile, non le resti nella memoria notizia alcuna nè figura di cose create, come se non vi fossero al mondo, lasciando la memoria libera e sgombra per Dio, e quasi in una santa oblivione perduta. Che se nascessero quì le dubbiezze e le obbiezioni medesime, intorno l'intelletto di sopra mentovate,[1] cioè a dire che non si fa nulla, che si gitta il tempo, e che si privano de' beni spirituali, che potrebbe l'Anima per via della memoria ricevere; già si è detto molto in questo luogo per isciorle, e quivi pure si è a tutto risposto; e perciò non v'è ragione di quì trattenervisi più avanti. Si deve solamente avvertire, che sebbene per qualche tempo il profitto di questa sospensione di notizie e forme non si sente; non per questo si deve la persona spirituale stancare: poichè non lascierà Iddio di accorrere a suo tempo e sovvenirla; e per un sì gran bene è forza di patir molto, e con pazienza e speranza sostenerlo.

139. Quantunque sia vero, che appena si troverà un' Anima in tutto e per sempre da Dio mossa,

[1] *lib.* 2. *c.* 11. *n.* 50., & *c.* 15. *n.* 68.

sa, e che goda d'una sì perpetua unione, sicchè le sue potenze siano in ogni tempo divinamente dirette: vi ha tuttavia di quelle Anime, che assai di ordinario sono mosse da Dio nelle loro operazioni, e non son già elle che muovonsi; in quel senso come disse San Paolo, che i figliuoli di Dio, i quali sono questi in lui trasformati ed uniti [1] (*Spiritu Dei aguntur*), dal Divino Spirito sono mossi, vale a dire ad operazioni divine nelle proprie potenze. Nè vi è maraviglia, che le operazioni siano divine, poichè l'unione dell'Anima è divina.

CAPITOLO II.

In cui si apportano tre classi di danni, che riceve l'Anima, non oscurandosi intorno le notizie e i discorsi della memoria, e si riferisce quì il primo.

140. A Tre danni e inconvenienti è la persona spirituale soggetta, se vuole tuttavia servirsi delle notizie naturali della memoria per andar a Dio o per altro effetto: due sono positivi, ed uno privativo. Il primo è per parte delle cose del mondo, il secondo per parte del Demonio, ed il terzo, che si è il privativo, consiste nell'impedimento e disturbo, che alla divina unione cagionano.

141. Il primo, che ha l'origine dalle cose del mondo, è posto in soggiacere a molte sorti di danni per mezzo delle notizie e dei discorsi: come a falsità ed imperfezioni, agli appetiti e giudizj, e a perdimento di tempo, e a più altre cose, che generano nell'Anima molte macchie. Che poi necessariamente debba cadere in non poche falsità, dando luogo alle notizie e ai discorsi, è manifesto, dovendole più volte parere il vero falso, e il certo dubbioso, ed all'opposto; poichè appena possiamo radicalmente conoscere una verità. Da tutte queste si libera, se oscura la memoria quanto ad ogni discorso e notizia.

142. Incontra pure ad ogni passo imperfezioni la memoria in ciò che udì, vide, odorò, toccò, e gustò, dovendosele in tutte queste cose attaccare qualche affezione o di dolore, o di timore, o di odio, o di vana speranza, o di vano piacere, o di vanagloria, essendo tutte queste per lo meno imperfezioni, e tal volta conosciuti peccati veniali: cose tutte che la perfetta purità ed unione semplicissima col Signore impediscono. Similmente chiaro apparisce che si producano eziandio in essa gli appetiti; poichè dalle sopraddette notizie e dai discorsi naturalmente derivano, ed il solo andare in traccia di notizie e discorsi può essere pascolo dell'appetito. Ben si vede ancora, che non può molti tocchi di giudizj schivare; non potendo lasciar colla memoria d'incorrere nel male e nel bene altrui, intorno a che sembra alle volte il male bene ed il bene male.

[1] *ad Rom.* 8. 14.

le. Da tutti i quali danni io credo che non si potrà alcuno liberare, se non accecando ed oscurando la memoria circa qualunque cosa.

143. E se mi diceste, che ben potrà l'uomo superare tutte queste cose, quando gli sopravengano: dico ch'egli è impossibile di affatto puramente superarle, se di notizie fa stima; poichè in esse vi s' innestano mille impertinenze, ed alcune tanto sottili e dilicate, che senza intenderne il come, attaccano all'Anima qualche cosa del proprio, come la pece a chi la tocca: e che si vince meglio il tutto ad un colpo, annegando in qualsivoglia cosa tale memoria. Mi si opporrà similmente, che si priva l'Anima di molti buoni pensieri e delle considerazioni di Dio; che le sono di gran giovamento per ricevere grazie da lui. Rispondo, che non si lasci tutto ciò, che sarà puramente Dio, ed a quella confusa, universale, pura, e semplice notizia condurrà; ma si lasci quello, che in immagini, forme, figure, o somiglianze di creature ci trattenesse. E di questa purgazione favellando, acciocchè ne faccia grazie il Signore, giova più la purezza dell'Anima, che consiste in non attaccarsele affezione alcuna di creatura, nè di transitorie cose, nè di efficace avvertenza in esse; delle quali cose io son d'opinione che non resterà d'appiccarsene molto per la imperfezione, che da se stesse anno le potenze nell' operare. Il perchè è assai miglior partito imparare a metterle in silenzio e tacere, perchè parli Dio. Perciocchè, come si è detto,[1] in questo stato le naturali operazioni devono perdersi di vista: lo che si fa, quando, come dice il Profeta, entri l'Anima secondo queste sue potenze in solitudine, e Dio al cuore le parli:[2] *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus*.

144. Che se tuttavia replicaste dicendo, che non avrà l'Anima alcun bene, se non considera e riflette colla memoria in Dio, e che molte imperfezioni e tiepidezze andranno insinuandosi in essa. Vi dico essere impossibile, che, se la memoria si raccoglie unitamente circa le cose di questa vita e dell'altra, vi entrino in essa mali, o distrazioni, o altre impertinenze, o vizj; (le quali cose vi entrano sempre per divagazione di memoria) perchè non vi è per dove o come vi abbiano l'ingresso. Questo bensì accaderebbe, se chiusa avendo la porta alle considerazioni ed ai discorsi delle cose superiori, si aprisse a queste basse; ma quì noi trattiamo di chiuderla a tutte le cose, che possono questa unione disaiutare, e di donde può nascere distrazione: facendo che la memoria si rimanga taciturna e muta, e solo si stia l'udito dello spirito in silenzio, dicendo col Profeta:[3] *Loquere Domine, quia audit servus tuus*. Parla, o Signore, poichè il tuo servo ascolta. Tale si dichiarò lo sposo ne'Cantici, che doveva essere la sua Sposa, dicendo:[4] *Hortus conclu-*

[1] *l.* 3. *c.* 1. *n.* 131. [2] *Osee* 2. 14. [3] 1. *Reg.* 3. 10. [4] *Cant.* 4. 12.

clusus soror mea Sponsa, ... fons signatus. Mia sorella è un orto chiuso, e un fonte sugellato, cioè a dire a tutte le cose, che vi possono entrare. Stiasi adunque senza pensiero e pena serrato; che quegli, il quale nel mezzo de' suoi discepoli a porte chiuse corporalmente entrò, e diede loro la pace, [1] senza che sapessero eglino nè pensassero, come poteva ciò essere; questi spiritualmente nell' Anima entrerà, senza ch'ella ne sappia nè operi il come; (tenendo le porte delle potenze memoria, intelletto, e volontà a tutte le apprensioni serrate), e gliela riempirà di pace, derivandone sopra di essa un fiume, come scrive il Profeta, e togliendole con ciò tutte le gelosie, e i sospetti, e le turbazioni, e le tenebre, che le facevano temere di essere sulla via della perdizione: [2] *Utinam attendisses mandata mea: facta fuisset, sicut flumen, pax tua*. Non trascuri ella di orare, ed aspetti in nudità e votamento di spirito, che non tarderà molto il suo bene.

CAPITOLO III.

Che tratta del secondo danno, che può venire all' Anima dalla parte del Demonio per via delle apprensioni naturali della memoria.

145. IL secondo danno positivo, che può all' Anima seguire per mezzo delle notizie della memoria, viene dalla parte del Demonio, il quale ha un grande accesso all' Anima per questa strada: potendo egli aggiugnervi nuove forme, e per via di esse macchiarla di superbia, avarizia, invidia, ira, ec., ed introdurvi odio ingiusto, amor vano, ed in molte guise ingannarla. Oltre a ciò egli suole fissar le cose, ed imprimerle di tal maniera nella fantasia, che le false rassembrino vere, e le vere false. Finalmente tutti i maggiori inganni e mali, che fa all' Anima il Demonio, entrano per le notizie e forme della memoria, la quale se in esse tutte si oscura ed annichila in obblio, chiude totalmente la porta a questo danno del Demonio, e da qualsivoglia di cotali cose si libera: lo che si è un gran bene. Poichè il Demonio non può nulla nell' Anima, se non mediante le operazioni delle sue potenze, e principalmente per mezzo delle forme e specie, dipendendo da esse quasi tutte le altre operazioni delle restanti potenze. Laonde se la memoria in esse si annichila, il Demonio non può cosa alcuna, perchè non trova cosa, a cui appoggiarsi, e senza questo appoggio non può nulla. Io vorrei, che le persone spirituali finissero una volta d'intender bene, quanti danni apportano alle Anime i Demonj per mezzo della memoria, quando si metton esse a farne uso; quante tristezze, e afflizioni, e quanti vani piaceri fan loro provare così circa le cose, che pensano di Dio, come circa quelle del mondo; e quante impurità lasciano nello spirito loro radicate, distraendole eziandio grandemente da quel sommo raccogli-

men-

[1] *Joann.* 20. 19. [2] *Isaia* 48. 18.

mento, che consiste in collocar tutta l'Anima secondo le sue potenze nel solo bene incomprensibile, e da tutte le cose apprensibili allontanarla. Il che, (quantunque da un tal votamento un bene tanto singolare non ne seguisse, com'è stabilirsi in Dio) solo per esser cagione di liberarsi da molte pene, afflizioni, e tristezze oltre le imperfezioni e i peccati, da cui ne scioglie, viene ad essere un gran bene.

CAPITOLO IV.

Del terzo danno, che inferiscono all' Anima le distinte naturali notizie della memoria.

146. IL terzo danno, che all'Anima segue per mezzo delle apprensioni naturali della memoria, è privativo; poichè le possono il bene morale impedire, e dello spirituale privarla. E per dire in primo luogo, come queste apprensioni impediscono all' Anima il bene morale, è da sapersi che il bene morale consiste nel tenere in redini le passioni, ed in freno gli appetiti disordinati, dal che ne nasce nell'Anima tranquillità, pace, e riposo, che al bene morale si aspettano. Non può per altro l'Anima queste redini da dovero reggere e questo freno, non dimenticandosi e da se non allontanando le cose, d'onde nascono le afflizioni; nè mai questi turbamenti le insorgono, se non dalle apprensioni della memoria. Conciosiachè obliate essendosi le cose tutte, non vi è chi turbi la pace, nè chi muova gli appetiti: non bramando, come suol dirsi, il cuore ciò, che l'occhio non vede. Di questo ad ogni momento se ne fa la sperienza, vedendo noi, che qualunque volta si mette l'Anima a pensar qualche cosa, ne rimane o poco o molto commossa e alterata circa quella cosa a norma dell' apprensione, la quale, s'è grave e molesta, ne ricava tristezza o odio, se poi è aggradevole, ne riporta godimento e desiderio. Laonde dopo la turbazione deve necessariamente quel suo apprendimento cangiare; e quindi ora gode, ora si attrista, ora odia, ed ora ama; e non può sempre in quel solo stato di affetti perseverare, (che si è della tranquillità morale un effetto) se non quando proccura di tutte le cose dimenticarsi. Chiaro adunque sta, che le notizie impediscono molto all'Anima il bene delle morali virtù.

147. Che poi la memoria ingombrata impedisca pure il bene mistico o spirituale, dalle sopraddette cose apertamente si prova; perchè l'Anima alterata e senza fondamento di moral bene non è, siccome tale, del bene di spirito capace, il quale non s'imprime fuorchè nell'Anima moderata e pacifica. Oltre di ciò se l'Anima alle apprensioni della memoria si appiglia e ne fa caso, siccome non può a più d'una cosa avvertire, impiegandosi nelle apprensibili cose, quali sono le notizie della memoria, non è possibile che per l' incomprensibile Iddio libera si rimanman-

manga. Conciosiachè giusta ciò, che si è detto, [1] per andare a Dio deve l'Anima incamminarsi piuttosto non comprendendo che comprendendo, e cangiare il commutabile e comprensibile nell'incommutabile e incomprensibile.

CAPITOLO V.

Delle utilità, che risultano all'Anima dal dimenticarsi e votarsi di tutti i pensieri e delle notizie, che naturalmente circa la memoria può avere.

148. DAi nocumenti, che detto abbiamo [2] all'Anima provenire per via delle apprensioni della memoria, si possono allo stesso tempo raccogliere i profitti contrarj, che dal dimenticarsi e di esse votarsi ne seguono. Conciosiachè conforme il detto de' Naturali la dottrina medesima d'un contrario servendo egualmente all'altro, quanto al primo danno gode tranquillità e pace nell'animo, siccome è senza il turbamento e l'alterazione, che dai pensieri e dalle notizie della memoria procedono; e per conseguenza gode della purità di coscienza e dell'Anima, che si è il più. E per mezzo di ciò viene ad avere una grande disposizione per la sapienza umana e divina e per le virtù.

149. Quanto al secondo danno si libera da molte suggestioni, e tentazioni, e movimenti del Demonio, che insinua colui nell'Anima per via dei pensieri e delle notizie, facendola cadere almeno in molte brutture, e talvolta, come abbiam detto, [3] in peccati ancora giusta le parole di Davidde: [4] *Cogitaverunt, & locuti sunt nequitiam.* Pensarono e rei si fecero d'iniquità. Che perciò tolti essendo i pensieri di mezzo, non ha il Demonio con che battere lo spirito.

150. Quanto al terzo danno si rende l'Anima mediante questa dimenticanza e questo ritiramento da tutte le cose disposta ad esser mossa dallo Spirito Santo, e per mezzo di lui ammaestrata, il quale, come dice il savio: [5] *Auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu.* Si allontana da que' pensieri, che sono senza ragione. Quantunque però altro maggior profitto all'uomo non ne seguisse, che per mezzo di questa dimenticanza e del votamento della memoria liberarsi dalle pene e turbazioni, sarebbe questo per lui un gran bene e guadagno. Imperciocchè le pene e turbazioni, che nascono dalle cose e dai sinistri avvenimenti nell'Anima, non giovano a nulla per la tranquillità ne' medesimi casi; anzi d'ordinario non solo a questi ma all'Anima stessa sono di nocumento. Per la qual cosa disse Davidde: [6] *Verumtamen in imagine pertransit homo; sed & frustra conturbatur.* In verità che l'uomo senza frutto si turba: essendo manifesto che vano è sempre il turbarsi, perchè a cosa alcuna non giova; e quindi ancorchè finisca e sprofon-

[1] *lib. 2. c. 8. n. 46.* [2] *lib. 3. c. 2. 3. e 4. n. 140.* [3] *lib. 3. c. 2. n. 140.*
[4] *Ps. 72. 8.* [5] *Sap. 1. 5.* [6] *Ps. 38. 7.*

fondisi tutto, ed ogni cosa al rovescio succeda, l'uomo si altera indarno, danneggiandosi piuttosto in questa guisa che rimediandovi. Laddove il sopportar tutto con tranquilla e pacifica uguaglianza non solo giova all'Anima per l'acquisto di molti beni; ma similmente perchè fra le medesime avversità accerti meglio a giudicare di esse, ed a porvi un convenevole rimedio.

151. Laonde conoscendo ben Salomone il danno e l'utilità di tutto ciò, disse: [1] *Cognovi, quod non esset melius, nisi lętari, & facere bene in vita sua*. Conobbi che non v'era miglior cosa per l'uomo, quanto rallegrarsi e fare in vita del bene: dandoci ad intendere, che in tutti i casi, per contrarj che siano, dobbiam piuttosto rallegrarsi che affligersi per non perdere il maggior bene, che si è la tranquillità dell'animo e la pace in tutte le cose averse e felici, sopportandole tutte egualmente. La qual pace non mai perderebbe l'uomo, se delle notizie non solo si dimenticasse, e i pensieri deponesse; ma per quanto in lui sta dall'udire ancora, e dal vedere, e trattare fuggisse. Poichè siamo di natura tanto facili a sdrucciolare, che, per esercitati che siamo, appena lascieremo d'inciampare colla memoria nelle cose, che turbano ed inquietano l'animo, il quale non ricordandosi di esse, in pace e tranquillità si viveva; e perciò disse Geremia: [2] *Memoria memor ero, & tabescet in me Anima mea*. Per via della memoria mi ricorderò delle cose, e l'Anima mia di dolore in me verrà meno.

CAPITOLO VI.

In cui si tratta del secondo genere di apprensioni della memoria, che sono le immaginarie e notizie sopranaturali.

152. Sebbene nella prima classe di naturali apprensioni abbiamo dati insegnamenti per le immaginarie eziandio, che sono pur naturali: [3] conveniva in ogni modo far questa divisione per rapporto alle altre forme e notizie, che in se la memoria conserva, e sono di cose sopranaturali, come di Visioni, Rivelazioni, Locuzioni, e Sentimenti per via sopranaturale. Delle quali cose, quando sono per l'Anima passate, suole restarne scolpita l'immagine, forma, o figura in essa, e nella memoria o fantasia alle volte assai vivamente ed efficacemente. Intorno a che pure è necessario di dar qualche avviso, perchè la memoria con esse non s'imbarazzi, e non le siano d'impedimento alla unione di Dio in pura e perfetta speranza. Dico adunque, che l'Anima per conseguir questo bene non deve mai riflettere alle chiare e distinte cose, che per via sopranaturale sono in essa accadute, col fine di conservare in se le loro forme, notizie, e figure: poichè sempre dobbiamo aver questa massima, che quanto più l'Anima s'appiglia a

[1] *Ecclesiastis* 3. 12. [2] *Thren*. 3. 20. [3] *lib*. 3. *c*. 1. *n*. 133.

a qualche chiara e distinta apprensione naturale o sopranaturale, ha in se minor capacità e disposizione per entrare nell'abisso della Fede, che tutto il rimanente assorbisce. Infatti, come spiegato abbiamo, [1] niuna forma o notizia sopranaturale, che possa nella memoria cadere, è Dio, nè ha proporzione con Dio, nè può di mezzo prossimo alla sua unione servire. Ora di tutto ciò, che non è Dio, si deve l'Anima votare per andarsene a lui, e la memoria stessa devesi parimente disfare subito di tutte queste forme e notizie per unirsi con esso in una maniera di perfetta e mistica speranza. Imperciocchè qualunque possedimento di cose è alla speranza contrario, la quale, come dice S. Paolo, [2] versa intorno a ciò, che non si possiede: *Est autem Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Quindi è, che quanto più la memoria si dispossessa, tanto più partecipa di questa speranza; e quanto più di speranza possiede, tanto più comunica di codesta unione con Dio. E per verità riguardo a Dio quanto più spera l'Anima, tanto più ottiene, ed allora spera più, quando, ripiglio, si dispossessa più; e poi che si sarà perfettamente dispossessata, resterà col possedimento di Dio, quale si può avere per mezzo della divina unione in questa vita. Ma vi sono di molte Anime, che non si vogliono del gusto privare e della dolcezza, che tente nelle notizie la memoria; e perciò alla somma possessione e perfetta dolcezza non giungono: non potendo essere discepolo di Cristo chi non rinunzia a tutto ciò che possiede. [3]

CAPITOLO VII.

Dei danni, che possono all'Anima cagionare le notizie di cose sopranaturali, facendovi riflessione. Annovera quanti siano, e quì tratta del primo.

153. A Cinque sorta di danni si espone lo Spirituale, se si attacca e riflette sopra queste notizie e forme, che gli s'imprimono delle cose per via sopranaturale in lui succedute.

Il primo si è, che molte volte s'inganna scambiando l'una per l'altra.

Il secondo, che sta vicino ed in occasione di soggiacere a qualche presunzione e vanità.

Il terzo, che il Demonio ha molta opportunità d'ingannarlo per mezzo delle ricordate apprensioni.

Il quarto, che gl'impediscono di unirsi in isperanza con Dio.

Il quinto, che per lo più giudica bassamente di Dio.

154. Quanto alla prima classe è cosa evidente, che se la persona spirituale s'appiglia e riflette alle sopraddette notizie e forme, è forza, che più volte intorno il proprio giudizio s'inganni. Poichè siccome non può alcuno sapere affatto le cose, che naturalmente per la propria immaginazione discor-

[1] lib. 3. c. 1. n. 131. [2] ad Hebr. 11. 1. [3] Luca 14. 33.

corrono, nè formare di esse intero e certo giudizio; molto meno potrà proferirlo delle cose sopranaturali, che sorpassano la nostra facoltà naturale, e di rado succedono. Sicchè bene spesso penserà che siano cose di Dio, e non saranno più che effetti della sua fantasia, ed altre volte crederà, che quanto viene da Dio, dal Demonio provenga, e ciò che dal Demonio nasce, da Dio proceda. E molto più frequentemente ancora le resteranno assai scolpite le forme e notizie dei beni o mali, altrui o proprj, ed altre sorti d' immagini, che se le rappresentarono, e le terrà per molto certe e vere, comecchè non lo siano, ma piuttosto falsissime. Altre poi saranno vere, e le giudicherà false, quantunque io abbia ciò per lo più sicuro, siccome suol nascere da umiltà. Che se non prende errore nella verità, potrà nella qualità ed estimazione delle cose errare, pensando che il poco sia molto, ed il molto poco; e quanto alla qualità giudicando ciò, che ha nella immaginazione per la tale o cotal cosa, e pur non lo sarà: e prendendo, come dice Isaia, le tenebre per luce, e la luce per tenebre, e l'amaro quasi dolce, e il dolce in luogo d'amaro: [1] *Ponentes tenebras lucem, & lucem tenebras, ponentes amarum in dulce, & dulce in amarum.* Finalmente posto che accerti in una cosa, sarà maraviglia che non falli nell'altra: perchè quantunque non voglia applicarvi la mente per giudicarne, basta che vi s'applichi a stimarle, perchè se le attacchi e soffra qualche danno se non in questo genere, in alcuno almeno dei quattro che ora diremo.

155. Deve adunque la persona spirituale per non soggiacere a questo danno d'ingannarsi nel proprio giudizio, non volerlo applicare a sapere ciò che sia quel, che in se racchiude e sente; o che mai siasi la tale Visione e notizia, o il tal Sentimento; nè desideri di saperlo, e non ne faccia conto, se non se per dirlo al Padre spirituale; acciocchè l'istruisca a votar la memoria di quelle apprensioni, o intorno a ciò che più in quel caso convenga, per via però della medesima nudità. Conciosiachè quanto elle sono in se stesse non può all'amor di Dio conferire, nemmeno come farebbe il minor atto di viva Fede e di Speranza, che in votandosi di tutto ciò si produca.

CAPITOLO VIII.

Della seconda sorte di danni, cioè del pericolo di cadere in propria stima e vana presunzione.

156. LE sopraddette apprensioni sopranaturali della memoria sono pure alle persone di spirito una grande occasione di cadere in qualche presumimento o vanità; se di esse fan conto, o le tengono in qualche stima. Poichè siccome è assai libero dal cadere in questo vizio chi delle soprad-

[1] *Isaiæ* 5. 20.

dette cose è privo, poichè non vede argomento alcuno in se di presumere: così per lo contrario chi le ha tiene quasi fra mano l' occasione di pensare d'essere da qualche cosa, godendo di quelle sopranaturali comunicazioni. Il che quantunque sia vero, che a Dio può attribuirsi, rendendone a lui le grazie, e stimandosene indegno; contuttociò vi suole restare nello spirito una certa soddisfazione occulta sì della cosa, come di se medesimo, dal che senza accorgersi ne nasce una non leggiera spirituale superbia. Posson eglino ben chiaramente ciò conoscere nel disgusto che provano, e nell'allontanamento da coloro, i quali non lodano il loro spirito, nè stimano le grazie ad essi fatte; e nella pena che loro dà il pensare o udire, che ad altri quelle medesime o migliori grazie sono conferite. Tutto ciò nasce da segreta stima e superbia, ed essi non finiscono d'intendere, che in questa sino agli occhj forse vi stanno immersi. Pensano essi, che basti una certa maniera di conoscimento della propria miseria, accoppiando con questo l'essere pieni d'una segreta estimazione, che di se medesimi si soddisfa; e compiacendosi più del proprio spirito e de' proprj beni, che degli altrui, come il Fariseo che rendeva grazie a Dio di non essere fatto alla guisa degli altri uomini, e di avere le tali e tali virtù; onde di se medesimo si compiaceva e presumeva: [1] *Deus gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri hominum: raptores, injusti, adulteri &c., jejuno bis in sabbato, decimas do omnium, quæ possideo*. Che sebbene questi non lo dicono formalmente come colui, abitualmente però lo racchiudono nello spirito. Alcuni pure arrivano ad essere tanto superbi, che sono del Demonio peggiori; e siccom'eglino scoprono in se alcune apprensioni e sentimenti divoti e soavi di Dio, a lor parere già si appagano di maniera, che pensano d'essere molto avanti appresso Dio, e che coloro, i quali di sì fatte grazie non sono partecipi, siano molto inferiori, e li disistimano alla guisa del Fariseo.

157. Per fuggire questo pestifero ed agli occhj di Dio abominevol danno devono considerare due cose. La prima, che la virtù non istà nelle apprensioni e ne' sentimenti di Dio, per sublimi che siano, nè in veruna cosa di quelle, che di tal carattere possono sentire dentro di se; ma per l'opposto consiste in ciò, che non è sensibile in se, cioè in una grande umiltà e nel dispregio di se e di ogni cosa molto nell'Anima radicato, e nel godere che gli altri abbiano di se il medesimo concetto, non volendo essere riputati nel cuore altrui.

158. La seconda cosa d'avvertire si è, che tutte le Visioni, Revelazioni, e Sentimenti del Cielo, e quanto più vorrà intorno a ciò considerare, non vagliono tanto, come il minimo atto d'umiltà, la qua-

[1] *Lucæ* 18. 11. & 12.

quale produce gli effetti della Carità, che non istima le proprie cose, nè le proccura, nè pensa male se non di se, e di se non pensa mai bene, ma solo degli altri. Ora secondo ciò è necessario, che non si gonfino di queste sopranaturali apprensioni, ma si studino di dimenticarle per vivere in libertà.

CAPITOLO IX.

Del terzo danno, che può all' Anima seguire dal canto del Demonio per mezzo delle apprensioni immaginarie della memoria.

159. DA tutto ciò, che si è detto di sopra,[1] si raccoglie e si comprende bene, quanto danno può all' Anima derivare dalla parte del Demonio per via di queste sopranaturali apprensioni; poichè non solo può alla memoria e fantasia rappresentare molte notizie e idee false, che di vere e buone anno aspetto, imprimendole nello spirito e nel senso con molta efficacia e certezza per via di suggestione; (di maniera che sembri all'Anima, che non sia la cosa altrimenti da quello, che se le imprime; mentre siccome in Angiolo di luce si trasfigura, così all'Anima par luce), ma nelle verità medesime, che vengono da Dio, può tentarla in molte guise, movendole circa di esse disordinatamente gli appetiti e gli affetti, ora spirituali ed ora sensitivi. Imperciocchè se l'Anima di sì fatte apprensioni dilettasi, è molto facile al Demonio farle crescere gli appetiti e gli affetti, e far sì che nel difetto di gola spirituale e in altri danni ella cada. E perchè meglio gli riesca, suol egli suggerire ed infondere circa le medesime cose di Dio gusto, sapore, e diletto nel senso; acciocchè l'Anima immelata ed ingannata da quel sapore si vada nel gusto accecando, e più gli occhj mettendo nel sapore che nell'amore (almeno non tanto nell' amore); e faccia più stima dell' apprensione che della nudità e del votamento, che si trova nella Fede, nella Speranza, e nell'Amor di Dio: per lo qual mezzo vada a poco a poco ingannandola, e dandole con grande agevolezza a credere le sue falsità. Conciosiachè all' Anima cieca già la falsità non pare falsità, ed il male non ha sembiante di male: sembrandole le tenebre luce e la luce tenebre; ond'è che viene a prorompere in mille spropositi, e ciò ch'era vino divenne aceto, così nel naturale, come nel morale, e nello spirituale. Tutto ciò le accade, perchè da principio non si avvezzò ad annegare di quelle sopranaturali cose il piacere, del quale, essendo da prima leggiero e non tanto cattivo, non ne prende l'Anima gran sospetto, e lo lascia stare e crescere, come si farebbe d'un grano di senape in un albero grande. E pure un fallo piccolo sul principio si fa poi, come suol dirsi, sull' ultimo grande. Laonde per fuggir questo danno, che

[1] *lib. 2. c. 11. n. 50.*

che dal Demonio le può essere cagionato, è molto all'Anima spediente non voler di tali cose compiacersi; poichè certissimamente andrà in quel piacere accecandosi e cadendo: siccom'è del piacere, del diletto, e del sapore condizione irrugginire l'Anima ed accecarla. Il che diede ad intendere Davidde, quando disse. [1] *Forsitan tenebræ conculcabunt me, & nox illuminatio mea in deliciis meis*. Forse nel mezzo de' miei diletti le tenebre mi accecarono, ed io terrò la notte in luogo di mia luce.

CAPITOLO X.

Del quarto danno, che può all'Anima venire dalle apprensioni sopranaturali distinte della memoria, ed è impedire l'unione.

160. DI questo quarto danno non v'è molto quì da soggiugnere, essendosi già dichiarato, [2] ad ogni passo di questo libro, in cui provassimo, come, perchè l'Anima venga ad unirsi con Dio per mezzo della speranza, deve ad ogni possedimento della memoria rinunziare, non dovendovi, acciocchè la speranza in Dio sia perfetta, essere nella memoria cosa alcuna, che non sia Dio. E siccome abbiam detto [3] di più, che niuna forma, nè figura, nè immagine, la qual possa nella memoria cadere, è Dio nè cosa simile a lui, o naturalmente o sopranaturalmente, così Davidde insegnando col dire: [4] *Non est similis tui in Diis, Domine*. Signore, non vi è alcuno fra gli Dei, che a te rassomigli. Quindi è, che se la memoria vuole ad alcuna di queste cose attenersi, si frappone un impedimento per Dio, prima perchè s'imbarazza, in secondo luogo perchè quanto più di cose possiede, tanto meno ha di perfetta speranza. E' dunque necessario all'Anima, che si rimanga nuda, e di tutte le forme e distinte notizie delle sopranaturali cose dimenticata per non mettere ostacolo alla unione secondo la memoria in perfetta speranza con Dio.

CAPITOLO XI.

Del quinto danno, che possono all'Anima recare le forme ed apprensioni immaginarie sopranaturali, cioè che si giudichi inettamente e bassamente di Dio.

161. NOn è meno all'Anima nocivo il quinto danno, che le nasce dal volere nella memoria immaginativa serbare le sopraddette forme ed immagini delle cose, che sopranaturalmente si comunicano ad essa: massimamente se le vuol prendere per mezzo della divina unione; essendo cosa molto facile il formare giudizio dell'essere e dell'altezza di Dio meno degnamente ed altamente di quello, che alla di lui incomprensibilità si convenga. Poichè sebbe-

[1] *Ps.* 138. 11. [2] *lib.* 2. *c.* 6 *n.* 41. *lib.* 3. *c.* 1. *n.* 132. [3] *lib.* 3. *c.* 1. *n.* 132., & *c.* 6. *n.* 152. [4] *Ps.* 85. 8.

bene colla ragione e col giudizio non produca una espressa idea, che Dio a taluna di quelle cose è somigliante: la medesima stima tuttavia di quelle apprensioni riduce l'Anima a non giudicare e sentire di Dio sì elevatamente, come insegna la Fede, che ne dice esser egli incomparabile ed incomprensibile. Imperciocchè oltre il togliere l'Anima a Dio tutto ciò, che nella creatura ripone, si fa naturalmente nell'interno di essa, stimando quelle apprensibili cose, una come comparazione fra esse e Dio, che non lascia formare di lui quel giudizio e quella stima, che si deve. E per verità, come si è detto, [1] tutte le creature, o terrene siano o celesti, e tutte le distinte forme ed immagini sì naturali che sopranaturali, che possono nelle potenze cadere, per quanto sublimi siano, non anno coll'essere di Dio comparazione o proporzione alcuna, non venendo egli sotto genere e specie; [2] e l'Anima in questa vita non essendo capace di ricevere chiaramente e distintamente se non ciò, che sotto genere e specie si comprende. Per la qual cosa disse S. Giovanni, che niuno ha mai veduto Dio: [3] *Deum nemo vidit unquam*; ed Isaia, che in cuor d'uomo non salì mai l'idea del come sia fatto Dio: [4] *Nec in cor hominis ascendit*; e Dio stesso a Mosè, che non lo poteva in questo stato di vita vedere: [5] *Non enim videbit me homo, & vivet*. Chi pertanto ingombra la memoria e le altre potenze ell' Anima colle cose, che ponno da essa comprendersi, non può Iddio pregiare, nè di esso, come deve, sentire. Usiamo una bassa comparazione: Evidente cosa è, che quanto più posasse alcuno gli occhj della estimazione sopra i servitori del Re, e maggior riflessione in loro facesse; tanto meno sarebbe di ponderazione sul Monarca e di esso stima: poichè quantunque un tal concetto formalmente e distintamente dall'intelletto non si faccia, nell'opera contuttociò vi si trova; tanto più togliendo egli al suo Signore, quanto più ai servitori attribuisce; ed allora assai altamente di Dio non giudicando, che i servitori dinanzi a lui gli paiono qualche cosa. Così accade all'Anima col suo Dio, quando delle sopraddette cose fa conto. Sebbene questa comparazione è molto bassa, perchè, come dicessimo, [6] Iddio è un altro essere, che tutte le sue creature non lo sono, e in ciò da tutte loro è infinitamente lontano. E' forza dunque perderle tutte di vista, e in niuna forma di esse deve l'Anima metter gli occhj, per poterli fissare in Dio col mezzo della Fede e della perfetta Speranza. Laonde quelli, che non solamente le sopraddette apprensioni anno in pregio; ma pensano, che Dio ad alcuna di esse sarà somigliante, e che per mezzo loro potranno alla divina unione arrivare; già questi sono in grande errore, e non s' appro-

[1] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 45. [2] *lib.* 2. *c.* 8. *n.* 46. *l.* 3. *c.* 1. *n.* 131. [3] *Joann.* 1. 18.
[4] *Isaiæ* 64. 4. & 1. *ad Cor.* 2. 9. [5] *Ex.* 33. 20. [6] *l.* 2. *c.* 8. *n.* 45.

approfittano gran fatto della luce della Fede nell'intelletto, per mezzo della quale questa potenza a Dio si unisce; e non cresceranno neppure all'altezza della speranza, per cui giusta il sopraddetto [1] la memoria a Dio si strigne: il che, da tutte le immaginarie cose separandosi, deve farsi.

CAPITOLO XII.

Delle utilità, che ne riporta l'Anima, allontanando da se le apprensioni della immaginativa. Si risponde ad una obbiezione, e si dichiara certa differenza, che passa fra le apprensioni immaginarie naturali e le sopranaturali.

162. LE utilità, che si ricavano dal votare l'immaginativa delle forme immaginarie, perfettamente si veggono ne' cinque sopraddetti danni cagionati all'Anima, che le vuole presso di se ritenere, come delle naturali forme si è detto. [2] Oltre però di queste vi sono altre utilità di grande riposo e quiete allo spirito, poichè ommettendo che già naturalmente la gode, quando è libera dalle immagini e forme; e sciolta eziandio dal pensiero, se son buone o cattive, e del come intorno l'une e l'altre adoperarsi, e dalla fatica e dal tempo, che doveva cogli spirituali Maestri gittare, volendo che la chiariscano, se sono buone o sinistre, dell'una classe o dell' altra: il che non è necessario sapere, poichè in niuna ha da fermarsi, ma nel sopraddetto senso rifiutarle. [3] Così il tempo e le diligenze, che dovrebbe in ciò spendere l'Anima, le può impiegare in altro migliore e più profittevole esercizio, che è quello della volontà in ordine a Dio, e in proccurare la nudità e povertà spirituale e sensitiva, che consiste in voler da dovero esser privo d'ogni consolatorio e apprensivo appoggio, tanto interiore quanto esteriore. Il che si pratica bene volendo e proccurando di staccarsi da queste forme, onde ne seguirà un sì grande profitto, qual è tanto accostarsi a Dio, (siccome senza immagine, e forma, e figura) quanto da tutte le forme, immagini, e figure si alienerà.

163. Forse però mi dirai: che molte persone spirituali consigliano l'Anime a proccurare di approfittarsi delle comunicazioni e de' sentimenti di Dio; e che vogliano ricevere da lui, per aver poi che dargli: non potendogli noi cosa alcuna offerire, se prima non ce la dà. E che S. Paolo dice: [4] *Spiritum nolite extinguere*: Non vogliate spegnere lo spirito. E lo Sposo alla Sposa: [5] *Pone me, ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super bracchium tuum.* Mettimi come un sugello sopra il tuo cuore, e come un sugello sopra il tuo braccio: il che già qualche apprensione comprende. E pure tutto ciò secondo la sopraddetta dottrina [6] non solo non si deve proccu-

[1] *lib.* 2. *c.* 6. *n.* 41. [2] *lib.* 2. *cap.* 12. *n.* 55. [3] *lib.* 2. *cap.* 16. *n.* 72. [4] 1. *ad. Tessal.* 5. 19. [5] *Cant.* 8. 6. [6] *lib.* 2. *c.* 16. *n.* 71.

curare, ma quand'anche Dio lo mandi da se allontanarlo. Chiaro di più si scorge, che, comunicandolo Iddio, per nostro bene lo dona, e buon effetto farà: che non dobbiamo mandar a male le margarite; e che si è una specie di superbia non voler ammettere le cose di Dio; quasi che senza di esse da noi medesimi potessimo essere sufficienti.

164. Per soddisfare a questa obbiezione è mestieri avvertire ciò, che nei capitoli quindicesimo e sedicesimo del secondo libro abbiam detto, dove in gran parte a questo dubbio si risponde. Imperciocchè quivi dicemmo, che il bene derivato delle apprensioni soprannaturali di buona qualità si opera passivamente nell'Anima, quando si rappresentano al senso, senza che le potenze concorrano con atto alcuno del proprio. Sicchè non è necessario, che la volontà si adoperi in ammetterle; poichè se l'Anima allora, come similmente abbiamo spiegato, [1] vuole secondo la facoltà delle sue potenze operare, impedirebbe piuttosto cogli atti suoi bassi e naturali il sopranaturale, che per mezzo di cotali apprensioni Dio allora opera in lei; anzichè alcun profitto dal suo attivo esercizio cavasse. Se non che siccome dassi all'Anima passivamente lo spirito di quelle apprensioni immaginarie; così passivamente deve in esse l'Anima portarsi, senza aggiugnervi punto nel senso sopraddetto le sue interne o esterne operazioni. Ora questo si è custodire i sentimenti di Dio, non li perdendo in tal guisa colla sua bassa maniera di operare; e questo si è pure non estinguere lo spirito, il quale si estinguerebbe, se volesse l' Anima guidarsi in altro modo da quello, che Dio vuole. Ciò seguirebbe, se infondendole Iddio passivamente lo spirito, come in tali apprensioni fa, si volesse ella in quel tempo circa di esse attivamente regolare, operando da se coll'intelletto, o volendo in loro qualche cosa oltre a ciò, che Dio le comunica. Il che è manifesto, perchè se l'Anima vuole allora per forza operare, non può essere la sua azione più che naturale, o al più, quantunque sia sopranaturale, molto a quella inferiore, che Dio vuole in essa fare; non potendo l'Anima di più da se medesima, e non si movendo ella, nè si potendo muovere al sopranaturale tanto sublime: Iddio però ve la muove, e in quello stato la mette, prestandovi ella il suo consenso. Quindi è, che se l'Anima frattanto vuole operare da se, necessariamente (per quanto sta in lei) deve cogli atti suoi impedire ciò, che Dio le va comunicando, e si è lo spirito; poichè si ristrigne al suo proprio modo di operare, ch'è d'un altro genere e più basso di quello, che Dio le partecipa: e questo sì sarebbe un estinguere lo spirito. Che sia poi questo un più basso modo è parimente chiaro, perchè le potenze dell'Anima non possono secondo l' ordinario naturale lor modo riflettere ed operare, fuorchè sopra qualche

[1] *l. 2. c. 16. n. 71.*

che figura, forma, o immagine; e pur questa è la corteccia e un accidente della sostanza e dello spirito, che sotto quella corteccia ed accidente contiensi. La quale sostanza e il quale spirito colle potenze dell'Anima non si uniscono in questa vera intelligenza ed amore, se non è quando cessa l'altra, quasi riflessa, imperfetta operazione delle potenze. Imperciocchè ciò che s'intende, e il fine di cotale operazione non è altro, se non che arrivare a ricevere nell'Anima l'intesa ed amata sostanza di quelle forme. Laonde la differenza che corre tra l'operazione attiva e passiva, ed il vantaggio si è quello, che trovasi fra ciò, che si sta facendo, e ciò che si è già fatto, cioè come fra ciò che si pretende conseguire ed ottenere, e ciò che si è già conseguito ed ottenuto. Di dove eziandio si cava, che se l'Anima vuol impiegare attivamente le sue potenze in sì fatte sopranaturali apprensioni, in cui secondo il detto di sopra,[1] Iddio lo spirito di esse passivamente le infonde, ella non fa meno, che lasciar il già fatto per di nuovo tornare a farlo; e quindi non goderebbe del già fatto, nè cogli atti proprj farebbe nulla, ma solamente il già fatto impedirebbe; perchè, ripiglio, non possono per se medesime giugnere allo spirito, che Dio nell' Anima infondeva senza l'esercizio loro. Che perciò sarebbe questo un estinguere direttamente lo spirito, che nelle dette immaginarie apprensioni Iddio concede, se l'Anima sopra di esse fondasse; ond'è che deve lasciarle, ed in esse, come dicemmo,[2] passivamente contenersi: movendosi allora l'Anima da Dio a più di quello, che potesse o sapesse. A intendimento di che disse il Profeta: *Super custodiam meam stabo, & figam gradum super munitionem, & contemplabor, ut videam, quid dicatur mihi.*[3] Starò in piedi sul mio posto di guardia, e fermerò il passo sopra la mia fortificazione, e contemplerò ciò, che mi sia detto. Come se dicesse: starò innalzato in guardia delle mie potenze, e non darò un passo avanti nelle mie operazioni; e in tal guisa potrò contemplare ciò, che mi sarà detto, cioè intenderò e goderò le cose, che sopranaturalmente mi si comunicheranno. Similmente ciò, che si apporta dello Sposo, intendasi dell'amore, che dimanda alla Sposa, il quale amore ha negli amanti per uffizio di rendere simili l'uno all'altro, e perciò le dice:[4] *Pone me ut signaculum super cor tuum*, che lo ponga per sigillo sopra il suo cuore, in cui vanno a colpire le saette del turcasso d'amore, che sono le sue azioni e i motivi; e glielo dice, perchè tutte colpiscano in lui, stando ivi per loro scopo; e quindi tutte siano fatte per lui, e l'Anima per mezzo di queste azioni e de' movimenti d'Amore a lui si rassomigli sino a trasformarsi in esso. Dice di più, che sopra il braccio, come

[1] *lib. 2. cap. 16. n. 71.* [2] *lib. 2. cap. 16. n. 71.* [3] *Abac. 2. 1.*
[4] *Cant. 8. 6*

come sigillo, lo ponga, poichè in esso risiede l'esercizio d'amore, sopra di esso sostentandosi ed accarezzandosi l'Amato. Tutto ciò pertanto, che l'Anima deve proccurare nel mezzo d'ogni apprensione venutale di alto, così immaginaria, come di qualunque altro genere, o siano Visioni, o Locuzioni, o Sentimenti, o Rivelazioni, tutto ciò, ripiglio, sia, non avendo in conto alcuno la lettera e corteccia, (cioè quel che significa, o rappresenta, o spiega) stare solamente avvertita in custodire l'amore di Dio, che interiormente nell'Anima cagionano. In tal guisa deve stimare nei sentimenti non il piacer loro, nè la soavità, nè le figure, ma gli stessi sentimenti d'amore, che producono. Per questo effetto solo ben potrebbe alle volte ricordarsi di quella immagine ed apprensione, che le destò amore, per isvegliare nello spirito motivi d'amore. Conciosiachè quantunque non faccia dopo tanto effetto, quando le sovviene, come fece la prima volta che se le comunica: tuttavia allorchè se ne rammenta, si rinova l'amore, e si solleva la mente in Dio; massime quando è ricordanza di alcune immagini, figure, o sentimenti sopranaturali, che sogliono sigillarsi ed imprimersi nell'Anima di maniera, che durano lungo tempo, e ve n'ha di quelle, che appena dall'Anima si cancellano. Queste, che sì bene nell'Anima sugellansi, quasi ogni volta che vi riflette, le producono divini effetti d'amore, soavità, luce ec., alcune fiate più ed altre meno, essendovisi a tal fine impresse. Ond'ella è una grazia grande a chi Dio la fa, consistendo in avere presso di se una miniera di beni. Queste figure produttive di tali effetti stanno fissevivamente nell'Anima secondo la sua memoria intelligibile; e non sono come le altre immagini e forme, che si conservano nella fantasia. Non ha perciò mestieri l'Anima di ricorrere a questa potenza, quando si vuole di esse ricordare; ben conoscendo che in se medesima le racchiude, come l'immagine nello specchio si scorge. Quando accadesse ad un'Anima di avere formalmente in se le sopraddette figure, ben potrà di loro ricordarsi mediante l'effetto d'amore, di cui parlai; perchè non le saranno d'impedimento all'unione d'amore in Fede; purchè non voglia immergersi nella figura, ma lasciandola, dell'amore approfittarsi, e così piuttosto le sarà d'aiuto.

165. Difficilmente si può conoscere, quando queste immagini appartengono allo spirituale dell'Anima, e quando sono della fantasia. Perciocchè anche quelle della fantasia sogliono essere molto frequenti, avendo alcune persone ordinariamente costume di portare nella immaginazione e fantasia Visioni immaginarie, e molto spesso alla medesima foggia si rappresentano loro; o perchè anno l'organo molto apprensivo, e per poco che pensano, si effigia loro e si abbozza nella fantasia quella ordi-

naria figura, o perchè gliele introduce il Demonio, o pure perchè gliele mette Dio, senza che nell'Anima formalmente s'imprimano. Si ponno però discernere dagli effetti; perchè quelle che sono naturali o dal Demonio, per molto che la persona se ne ricordi, non producono alcun buon effetto, nè la spirituale rinnovazione dell'Anima, ma seccamente si mirano. Sebbene poi quelle pur che son buone, richiamandosi tuttavia alla memoria, lasciano qualche buon effetto simile a quello, che la prima volta produssero; le formali però, che nell'Anima si stampano, quasi sempre che vi avverte, cagionano qualche effetto. Chi avrà provato queste, facilmente l'une dall'altre conoscerà, essendo la sopraddetta differenza ad una sperimentata persona molto chiara. Soggiungo soltanto che quelle, che nell'Anima formalmente e durevolmente s'imprimono, più di rado accadono. Di qualsivoglia sorte però siano, all'Anima giova non volere comprender nulla, se non Dio per mezzo della Fede nella Speranza. All'altro punto, che dice l'obbiezione sembrare superbia il rifiuto di sì fatte cose, quando son buone; dico che piuttosto è una prudente umiltà servirsi di esse nel miglior modo che si è detto, e per la strada più sicura guidarsi.

CAPITOLO XIII.

In cui si tratta delle notizie spirituali, in quanto possono nella memoria cadere.

166. Abbiam poste nella terza classe delle apprensioni della memoria le notizie spirituali, non perchè al senso corporeo della fantasia esse appartengano come l'altre; ma perchè alla reminiscenza e memoria spirituale si riducono. Imperciocchè dopo che all'Anima sarà avvenuta alcuna di esse, potrà a suo piacere ricordarsene: e ciò non per mezzo della figura ed immagine, che tal apprensione nel corporale senso lasciasse, non essendo, come diciamo, per essere corporeo capace di forme spirituali; ma intellettualmente e spiritualmente ricordasi di quella per mezzo della forma, che di se lasciò nell'Anima impressa, la qual pure è forma, o notizia, o immagine spirituale, o formale, per via di cui o del prodotto effetto se ne ricorda. Per la qual cosa metto queste apprensioni fra quelle della memoria, quantunque alla fantasia direttamente non appartengano.

167. Quali siano queste notizie, e come debba l'Anima in esse portarsi per andare alla divina unione, sufficientemente nel capitolo ventiquattro del secondo libro si disse, dove di esse, come di apprensioni dell'intelletto trattammo. [1] Vegg ansi colà, perchè quivi dicessimo, ch'erano di due classi,

[1] *sopra n. 94.*

classi, alcune di perfezioni create, ed altre di creature. Quanto a ciò solamente che spetta al nostro proposito, come s'abbia a regolar la memoria intorno ad esse per incamminarsi alla unione, dico che come vengo d'avere nel capitolo precedente stabilito delle formali, (del cui genere sono queste ancora circa le cose create,) quando le apportassero buon effetto, può di esse ricordarsi, non per volerle in se conservare, ma per riaccendere l'amore e la notizia di Dio. Se però la memoria loro non le cagiona buon effetto, non voglia mai che per essa le passino. Ma delle cose increate dico, che proccuri di ricordarsene tutte le volte che potrà, perchè singolari effetti le partoriranno; essendo, come ivi dicemmo,[1] tocchi e sentimenti d'unione con Dio, alla quale andiamo l'Anima incamminando. Di questi non si ricorda la memoria per mezzo d'alcuna forma, immagine, o figura, che avessero nell'Anima lasciata impressa, non ne avendo già que' tocchi e sentimenti d'unione col Creatore; ma per mezzo dell'effetto, che in essa fecero di luce, amore, diletto, e rinnovazione spirituale, delle quali, sempre che se ne rammenta, rinnovasi qualche parte.

[1] *l. 2. c. 26. n.* 103. *&* 104.

CAPITOLO XIV.

In cui si espone il modo generale, come deve la persona spirituale intorno questa potenza regolarsi.

168. PEr concludere adunque il presente affare della memoria sarà giovevole di esporre quì allo spirituale Lettore con una ragione il modo, che deve universalmente tenere per unirsi secondo questa potenza con Dio: perchè quantunque dalle sopraddette cose rimanga bene spiegato, tuttavia riassumendolo quì, più agevolmente si apprenderà. Intorno a che si deve avvertire, che poichè l'intendimento nostro ad unire l'Anima con Dio secondo la memoria col mezzo della speranza è indirizzato; e ciò che si spera non si possiede; e quanto meno d'altre cose si possiede, tanto più vi è di capacità e di abilità per isperare ciò che si spera, e conseguentemente perfezione maggiore di speranza; e quanto più di cose si possiede, tanto meno capace ed abile si resta a sperare, e per conseguenza è più imperfetta la speranza: a norma di ciò quanto più dall'Anima sarà spossessata la memoria di forme e di cose memorabili, (che però non siano della Divinità o di Dio Umanato, la memoria delle quali al fine sempre conduce, siccome versano intorno a quello, ch'è il vero cammino, e la guida, e l'autor d'ogni bene); tanto più la me-

memoria in Dio porterà, e la terrà più vota ad aspettare da lui la pienezza di sua memoria.

169. Ciò dunque, che deve fare per vivere in una perfetta e pura speranza di Dio, si è, che qualunque volta se le affacciassero notizie, forme, ed immagini distinte, di cui favellato abbiamo, rivolga subito senza in esse fermarsi l'Anima a Dio, votandosi con affetto amoroso di tutte quelle ricordevoli cose, non vi pensando nè attendendo più di quanto sarà bastevole la loro rimembranza ad intendere ed eseguire le proprie obbligazioni, se concernessero a tale materia: tutto questo però senza porvi affetto o piacere, perchè non lascino di se effetto o impedimento alcuno nell'Anima. Non deve pertanto l'uomo omettere di pensare e di ricordarsi di ciò, che deve fare e sapere; poichè non essendovi affezioni di proprietà, non gli apporteranno detrimento. Giovano a ciò i versi del Monte nel tredicesimo capitolo del primo libro descritti. Hai però da riflettere a questo passo, o amato Lettore, che non perciò conveniamo, nè vogliamo in questa nostra dottrina convenire con quella di certi uomini pestilenziosi, i quali dalla superbia ed invidia di Satanasso persuasi essendo, vollero togliere dagli occhj de' Fedeli il santo e necessario uso, e l'inclita adorazione delle immagini di Dio e de' Beati. Anzichè la nostra dottrina è molto da quella diversa; perchè non trattiamo quì, che non vi siano immagini, e non siano secondo l'intendimento loro adorate; ma la differenza mostriamo, che vi è fra esse e Dio, e che in tal maniera si servano l'Anime delle dipinte cose, che non impediscano loro di andare al vivo, e non vi si attacchino più di quel che basta per passare allo spirituale. Conciosiachè siccome è buono e necessario il mezzo per lo fine, in quella guisa che lo sono le immagini a ricordarsi di Dio e de' Santi; così quando si prende il mezzo, e vi si attende più che per solo mezzo, riesce di turbazione ed anche d'impedimento. Tanto più che quello, in che io maggiormente premo, si è nelle immagini e Visioni interiori, che formansi nell'Anima, seguendo intorno ad esse molti pericoli ed inganni. Sicchè circa la memoria, adorazione, e stima delle immagini, che la Chiesa Cattolica nostra Madre ci propone, non vi può essere inganno, nè pericolo alcuno, nè la memoria loro lascierà d'essere all'Anima vantaggiosa; poichè non si applica a quella se non per affetto a ciò che rappresentano, ad ottenere il quale siccome d'esse immagini si serve, così le saranno sempre d'aiuto alla unione di Dio: purchè lasci che l'Anima voli, (quando Dio le facesse grazia), dalla pittura al vivo, dimenticandosi d'ogni creatura e d'ogni cosa ad essa appartenente.

CAPITOLO XV.

In cui si comincia a trattare della Notte oscura della volontà. Si espone un' autorità del Deuteronomio, ed un'altra di Davidde; e si dividono le affezioni della volontà.

170. NOn si sarebbe fatto nulla, purgando l'intelletto per istabilirlo nella virtù della Fede, e la memoria [1] giusta il senso al capitolo sesto del secondo libro notato nella virtù della Speranza; se non purgassimo eziandio la volontà in ordine alla Carità, che si è la terza virtù, mediante la quale le operazioni fatte in Fede son vive e di gran valore, e senza la quale non vagliono cosa alcuna, dicendo San Giacomo: [2] *Fides sine operibus mortua est*. Senza opere di Carità la Fede è morta. Per introdursi dunque a trattare della notte e nudità attiva di questa potenza, e per istruirla e formarla in questa virtù della Carità di Dio, non trovo più acconcia autorità che la scritta nel Deuteronomio, dove dice Mosè: [3] *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua*. Amerai Dio con tutto il tuo cuore, con tutta l'Anima tua, e con tutta la tua fortezza. Nella quale autorità si contiene tutto ciò, che l' uomo spirituale deve fare, e che io intendo qui d'insegnargli; acciocchè da dovero arrivi a Dio in unione di volontà per mezzo della Carità: comandandosi in essa all'uomo, che impieghi in Dio tutte le potenze, e gli appetiti, e le operazioni ed affezioni dell' Anima sua; per modo che tutta l'abilità e forza dell'Anima stessa ad altro fine che a questo non serva, come lo disse anche Davidde. [4] *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Ora la fortezza dell'Anima nelle sue potenze, e passioni, e negli appetiti consiste, e tutto ciò viene dalla volontà governato. Imperciocchè quando la volontà a Dio queste passioni, e potenze, e questi appetiti indirizza, e da tutto ciò che non è Dio li disvia; allora custodisce la fortezza dell'Anima per lui, e quindi viene con tutte le sue forze ad amarlo. Ora perchè l'Anima possa ciò fare, tratteremo quì di purgare la volontà da tutte le sue disordinate affezioni, d'onde pur le nasce di non serbare a Dio tutta la sua forza. Questi affetti o passioni son quattro: cioè Godimento, Speranza, Dolore, e Timore. Le quali passioni mettendosi ragionevolmente ad atto in ordine a Dio, di maniera che l'Anima non goda se non di ciò, ch'è puramente onore e gloria di Dio Signor nostro, nè speri altra cosa, nè si dolga se non di ciò, che a questo appartiene, nè altri tema che Dio: è cosa chiara, che s'indirizzano e custodiscono le forze dell'Anima e la sua abilità per Dio. Conciosiachè quanto più goderà l'Anima in altra cosa, tanto men fortemente in Dio

[1] *n.* 41. [2] 2. *Jacob.* 20. [3] *Deut.* 6. 5. [4] *Ps.* 58. 10.

Dio il suo godimento impiegherà; e quanto più spererà in altra cosa, tanto meno avrà di speranza in Dio, e così delle rimanenti. Acciocchè però si dia una più compiuta dottrina di questo, andremo, com'è nostro costume, trattando in particolare di ciascuna di queste quattro passioni e degli appetiti della volontà: posto essendo tutto l'affare di giugnere alla unione con Dio in purgare la volontà dai suoi affetti ed appetiti; perchè in tal guisa di volontà umana e bassa venga ad essere volontà divina, e ad una medesima cosa colla volontà del Signore ridotta.

171. Queste quattro passioni tanto più regnano nell'Anima e la combattono, quanto la volontà è meno forte in Dio ed alle creature inclinata; perchè allora con molta facilità gode di cose, che non anno merito di piacere, e spera ciò, che non è di profitto alcuno, e si duole di ciò, di che dovrebbe per avventura rallegrarsi, e teme dove non v'è di che temere.

172. Da questi affetti nascono nell'Anima tutti i vizj e le imperfezioni che ha, quando sono sfrenati; e tutte pure le sue virtù, quando sono ordinati e composti. E si deve sapere, che alla misura che uno d'essi si andrà ordinando ed alla ragione riducendo, vi si disporanno medesimamente anche gli altri; perchè sono tanto affratellate e confederate fra loro queste quattro passioni dell'Anima, che dove una attualmente si porta, ci vanno pur l'altre virtualmente; e se una attualmente si ritira, virtualmente alla stessa misura ritiransi l'altre. Perciocchè se la volontà si compiace d'una cosa, conseguentemente deve allo stesso passo sperarla; e virtualmente si comprendono circa di essa il dolore e il timore: siccome a ragguaglio che ne va lasciando il gusto, va anche perdendo il dolore, il timore, e la speranza: essendo la volontà con queste quattro passioni in certo modo dalla figura significata di que' quattro Animali, che vide Ezechiello in un corpo, che avea quattro faccie, e in cui le ali dell'uno stavano unite a quelle dell'altro, e ciascheduno dinanzi il proprio volto camminava, e nell'andare non tornavano mai all'indietro: [1] *Et facies & pennas per quatuor partes habebant: junctæque erant pennæ eorum alterius ad alterum: non revertebantur, cum incederent; sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur.* Alla stessa maniera stanno unite le penne di ciascheduna di queste affezioni a quelle di ciascheduna dell'altre; che dovunque l'una attualmente la sua faccia rivolge, cioè la sua operazione, di necessità l'altre anno virtualmente con essa da camminare. E quando l'una si abbasserà, come ivi si dice, tutte si abbasseranno, e quando s'innalzerà s'innalzeranno; vale a dire dove sarà la sua speranza, là il suo godimento, e il timore, e il dolore si porteranno, e se volgerassi, elleno pure si rivolgeranno, e così dell'altre. E' da notarsi in questo luogo, o Spirituale, che dovunque si troverà una di

[1] *Ezech.* 1. 8. & 9.

di queste passioni, vi andranno pure l'Anima tutta, e la volontà, e le altre potenze, e viveranno tutte in quella passione schiave; e le tre altre passioni egualmente in quella staranno vive per affliggere l'Anima, e non la lasciar volare alla libertà e al riposo della dolce contemplazione ed unione. Per la qual cosa disse Boezio, che chi volesse a chiara luce intendere la verità, scacciasse da se i piaceri, o la speranza, e il timore, e il dolore; perchè regnando queste passioni, non lasciano giacere l'Anima in quella tranquillità e pace, che si richiede per la sapienza, che può naturalmente e sopranaturalmente ricevere.

CAPITOLO XVI.

In cui si comincia a trattare della prima affezione della volontà; e si dice che cosa sia godimento, e si distinguono le cose, di cui la volontà può godere.

173. LA prima delle passioni dell'Anima e delle affezioni della volontà è il godimento, il quale, secondo che di esso meditiamo di dire, non è altro che un appagamento della volontà con istima di qualche cosa, che giudica a se convenevole; perchè non mai la volontà si rallegra, se non quando apprezza la cosa, ed essa le dà piacere. Questo è quanto al godimento attivo, il quale consiste nell'intendere l'Anima chiaramente e distintamente ciò che gode, e sta in sua mano di godere e non godere. Imperciocchè vi ha un altro godimento passivo, mediante il quale si può trovar la volontà godendo, senza intendere cosa chiara e distinta, (ed alle volte pure intendendola), intorno a cui versi quel godimento, e non essendo per allora in sua mano averlo o non averlo. [1] Di questo tratteremo in appresso, e per ora del godimento in quanto è attivo e volontario circa cose chiare e distinte.

174. Può il godimento aver origine da sei classi di cose o beni, cioè a dire dai temporali, naturali, sensibili, morali, sopranaturali, e spirituali; intorno a cui ordinatamente ragioneremo, mettendo la volontà sotto la scorta della ragione, perchè fra questi beni intralsciata non lasci di collocare la forza del suo godimento in Dio. A tutto ciò conviene presupporre un fondamento, che sarà come il bastone, a cui dobbiamo sempre appoggiarsi, ed è necessario intenderlo bene, essendo la luce che n'ha a guidare per comprendere questa dottrina, e per indirizzare in tutti i soppradetti beni il godimento a Dio: cioè che la volontà non deve godere se non delle cose, che sono di onore e gloria di Dio; e che il maggior onore, che dar gli possiamo, si è servirlo giusta la perfezione Vangelica; e che quanto a ciò non si riduce, è di niun valore e profitto per l'uomo.

CA-

[1] *Notte osc. l. 2. c. 11. n. 99.*

CAPITOLO XVII.

Che tratta del godimento circa i beni temporali, e spiega, come in essi debba reggersi il piacere.

175. IL primo genere di beni, di cui abbiamo favellato, sono i temporali; e per temporali beni intendiamo quì ricchezze, stati, uffizj, ed altre pretensioni, figliuoli, parenti, e maritaggj &c., le quali tutte son cose, di cui può godere la volontà. Quanto però sia vano, che l'uomo si rallegri delle ricchezze, e dei titoli, e degli stati, ed uffizj, e di altre somiglianti cose, che sogliono essi ambire, è manifesto. Perchè se per esser l'uomo più ricco più a Dio servisse, dovrebbe nelle ricchezze gioire; e pure gli possono piuttosto essere di cagione, che l'offenda secondo l'insegnamento del Savio, che dice: [1] *Fili..... si dives fueris, non eris immunis a delicto*. Figliuolo se sarai ricco non andrai libero da peccato. Che quantunque sia vero, che i beni temporali da se necessariamente non fanno peccare; tuttavia perchè ordinariamente il cuor dell'uomo con fiacchezza d'affetto loro si attacca, e lascia Dio; (il che è peccato) perciò disse il Savio, che non sarà da colpa esente. Per la stessa ragione Gesù Cristo Signor nostro chiamò nel Vangelo le ricchezze spine; [2] acciocchè s' intendesse, che chi le maneggerà colla volontà, è per riportarne la ferita di qualche peccato. Quella poi sì terribile sclamazione, che fa in San Matteo, dicendo: [3] *Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum cœlorum*: Oh come difficilmente nel Regno de' Cieli entreranno coloro, che posseggono ricchezze, cioè che vi trovano in esse diletto! dà bene ad intendere, che non deve l'uomo nelle ricchezze compiacersi, esponendosi a tanto pericolo, dal quale per distoglierci Davidde nel senso medesimo scrisse: [4] *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere*. Se vi abbonderanno le ricchezze, non vogliate por in esse il cuore. Non voglio però intorno a cosa sì chiara addur quì più testimonj; perchè quando finirei di descrivere il male, che di esse nell'Ecclesiaste Salomone ne dice? il quale, siccome uomo di molte ricchezze insieme e di sapienza fornito, conoscendo la lor natura affermò, che quanto sotto il Sole giaceva, era vanità di vanità, e afflizione di spirito, e inutile sollecitudine d'animo: [5] *Vidi cuncta, quæ fiunt sub sole, & ecce universa vanitas, & afflictio spiritus ....., & cassa sollicitudo mentis*. E che l'amatore delle ricchezze non ne trarrà frutto alcuno: [6] *Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. E che le ricchezze in danno del loro Padrone si serbano: [7] *Divitiæ conservatæ in malum Domini sui*. Per rapporto a ciò leggesi pure nell'Evangelio, che a colui, il quale si rallegrava d'aversi per molti an-

[1] *Eccl.* 11. 10. [2] *Matth.* 13. 22. & *Lucæ* 8. 14. [3] *Matth.* 19. 23.
[4] *Ps.* 61. 11. [5] *Ecclesiastis* 1. 14. & c. 2. 26. [6] *ibid.* 5. 9. [7] *ibid.* 5. 12.

anni riposti copiosi frutti, fu detto dal Cielo: [1] *Stulte, hac nocte animam tuam repetent a te; quæ autem parasti, cujus erunt?* Sciocco, in questa notte chiameranno l'Anima tua a render conto, e tutto ciò che congregasti di chi sarà? Finalmente Davidde c'insegnò lo stesso, dicendo: [2] *Ne timueris, cum dives factus fuerit homo. Quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria ejus.* Che non ci tocchi invidia, quando il nostro vicino arricchisce, poichè non gli gioverà punto per l'altra vita: dando piuttosto ad intendere, che se gli potrebbe aver compassione. Dalle sopraddette cose adunque ne segue, che non deve rallegrarsi l'uomo di aver ricchezze, nè di che le abbia il suo fratello; ma si rallegri, se con esse servono a Dio. Perciocchè se in qualche maniera è permesso di compiacersene, ciò avviene quando si spendono ed impiegano in servizio di Dio, non potendosi in altra guisa da esse cavar profitto. Lo stesso deve applicarsi agli altri beni di titoli, stati, uffizj &c., in tutti i quali è vanità rallegrarsi, se non si prova di maggiormente per mezzo loro a Dio servire, e non ne rendono più sicura della vita eterna la strada. Ora se sia così, che con essi a Dio più si serva, non potendosi chiaramente sapere; vana cosa sarebbe con determinazione di ciò rallegrarsi, non potendo essere ragionevole un tal piacere. Poichè come dice il Signore: [3] *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur?* Poco giova all'uomo di guadagnare tutto il mondo, se l'Anima ne soffre danno. Non v'è adunque di che compiacersi, se non di ciò, in cui si serve al nostro Dio.

176. Di più nemmeno de' figliuoli si deve godere, che siano molti, e ricchi, e di doni, e di grazie naturali, e di beni di fortuna dotati; ma solamente se servono Dio: [4] poichè ad Assalonne figliuolo del Re Davidde nè la bellezza, nè le dovizie, nè il lignaggio punto giovarono, non essendo stato servo di Dio; e perciò fu una vanità l'essersi d'un tal figliuolo rallegrato. Laonde fra le cose similmente vane si annovera il desiderare di aver figliuoli, come fanno alcuni, ch'empiono di romore e scompigliano il mondo per brama di averne; quando non giungono a sapere, se saranno buoni e a Dio serviranno; e se il contento, che di loro sperano, non sia dolore, e la quiete e consolazione non si cangieranno in travaglio o dispiacere, e l'onore in disonore: e se non saranno loro di più grande occasione di offender Dio; come avviene a molti, de' quali dice Cristo, che girano il mare e la terra per arricchirli e renderli figliuoli di perdizione, il doppio ch'essi non furono: [5] *Circuitis mare, & aridam, ut faciatis unum Proselytum; & cum fuerit factus, facitis eum filium gehen-*

A a

[1] *Luca* 12. 20. [2] *Ps.* 48. 17. & 18. [3] *Matth.* 16. 26. [4] 2. *Reg.* 14. 25. [5] *Matth.* 23. 15.

bennæ duplo quam vos. Quantunque per tanto arridano tutte le cose all'uomo, e prosperamente, e come suol dirsi, ad un aprir di bocca gli succedano; deve piuttosto insospettirsi che goderne: crescendo in questo stato l'occasione e il pericolo di dimenticarsi di Dio, e come abbiamo detto, di offenderlo. Per la qual cosa Salomone, che andava assai circospetto, disse nell'Ecclesiaste. [1] *Risum reputavi errorem; & gaudio dixi: quid frustra deciperis?* Il riso giudicai un errore, e dissi all'allegrezza: perchè inutilmente t'inganni? Come se detto avesse: Quando le cose mi arridevano, presi per errore ed inganno il compiacermi in esse; perchè gran fallo senza dubbio e sciocchezza dell'uomo è quella, onde si rallegra di ciò, che gli apparisce lieta e ridente cosa, non sapendo di certo che di là gliene segua alcun bene eterno. Il cuor del pazzo, disse il Savio, sta dove trovasi l'allegria; ma quello del saggio dove soggiorna la tristezza: [2] *Cor sapientum, ubi tristitia est, & cor stultorum, ubi lætitia*. Conciosiachè la vana allegrezza acceca il cuore, e non gli lascia considerare e ponderare le cose; e la tristezza ne fa aprir gli occhj, e mirare il danno o vantaggio loro. Indi ne viene, che come disse il medesimo: [3] *Melior est ira risu*. E' migliore del riso l'ira; e perciò è meglio visitare una casa di lutto, che un'altra di conviti; perchè in quella il fine di tutti gli uomini ci vien dimostrato: [4] *Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum*.

177. In oltre sarebbe vanità il rallegrarsi della moglie o del marito, quando chiaramente i coniugati non sanno coll' accasamento loro di meglio servire a Dio. Anzi che devono piuttosto confondersi, essendo il matrimonio cagione, che a detta di Paolo per avere ciascuno d'essi posto il cuore nell'altro, non lo fermino interamente in Dio. Al quale effetto disse: [5] *Solutus es ab uxore? Noli quærere uxorem*. Se ti trovi sciolto da moglie, non l'andar a cercare; ed a chi l'ha è forza, che con tanta libertà di cuore si custodisca, come se non l'avesse. Il che, siccome tutto ciò che abbiamo de' temporali beni affermato, c' insegna egli colle sequenti parole. [6] *Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est: reliquum est, ut & qui habent uxores, tanquam non habentes sint; & qui flent, tanquam non flentes; & qui gaudent, tanquam non gaudentes; & qui emunt, tanquam non possidentes; & qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur*. Questo certamente vi dico, o Fratelli, che il tempo è breve. Ora null'altro ci rimane, se non che coloro che anno moglie si portino, come quei che non l'anno, e chi piagne come quei che non piangono, e chi è lieto come quei che nol sono, e chi compra come quei che non pos-

[1] *Eccli*. 2. 2. [2] *Eccli*. 7. 5. [3] *Ibid*. n. 4. [4] *Ibid*. n. 3.
[5] 1. *ad Cor*. 7. 27. [6] *Ibid*. 29.

possieggono, e chi conversa con questo mondo come quei che nol trattano. Il che dice per dare ad intendere, che vana cosa e di niun profitto è il compiacersi in altro fuor di ciò, che al divino servigio appartiene; poichè il godimento, che non ha rapporto a Dio, non può in bene dell'Anima riuscire.

CAPITOLO XVIII.

Dei danni, che può soffrir l'Anima dal mettere il suo piacere ne' beni temporali.

178. SE avessimo a riferire i danni, che circondano l'Anima, allorchè ripone l'affetto della volontà nei temporali beni; nè inchiostro nè carta ci basterebbe a farlo, e lo stesso tempo saria troppo breve. Conciosiachè da molto poco a gravi mali si può arrivare, e distruggere di gran beni: siccome da una scintilla di fuoco non estinta si ponno destare vasti incendj, che ardano il mondo. Tutti questi danni an la radice e l'origine in un principale detrimento privativo da cotal piacere prodotto, che si è l'allontanarsi da Dio. Siccome infatti accostandosi ad esso l'Anima coll'affetto della volontà, da ciò le nascono tutti i beni; del pari scostandosi da esso per mezzo di questa affezione alle creature, le vengono addosso tutti i danni e mali alla misura del piacere ed affetto, onde alla creatura si unisce: essendo ciò un separarsi da Dio. Laonde secondo la separazione, che o più o meno sarà ciascuno da Dio, potrà argomentare che siano più o meno estensivi o intensivi, e la maggior parte delle volte eguali in ambe le guise, i suoi danni.

179. Questo danno privativo, onde diciamo procedere gli altri privativi e positivi, ha quattro gradi uno dell'altro peggiori; e quando l'Anima arriverà al quarto, sarà giunta a tutti i mali e danni, che si possono addurre in questo caso. Nota molto bene questi quattro gradi nel Deuteronomio Mosè colle seguenti parole:[1] *Incrassatus est dilectus, & recalcitravit: incrassatus, impinguatus, dilatatus, dereliquit Deum factorem suum, & recessit a Deo salutari suo.* Ingrassò il Diletto, e si volse all'indietro, e impinguato e dilatato essendosi, lasciò Dio suo facitore, e dallo stesso Dio allontanossi, che pur è la sua salute.

180. L'ingrassare dell'Anima, che prima era amata, significa ingolfarsi in questo godimento delle creature; e da quì passa al primo grado di questo danno, che si è tornare all'indietro, e consiste in una ottusità di mente circa Dio, che le offusca i divini beni; come la nebbia oscura l'aria, onde non sia dalla luce del Sole ben rischiarata. Conciosiachè per la stessa ragione appunto che la persona spirituale pose il suo piacere in qualche cosa, e lasciò nelle inutili la briglia all'appetito; perciò si ottenebra intorno a Dio, e

[1] *Deut.* 32. 15

si rannuvola la semplice intelligenza del suo giudizio secondo l'insegnamento dello Spirito Santo nel libro della Sapienza, dove scrive: [1] *Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, & inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum sine malitia*. L'affascinamento o falsa apparenza della vanità e dello scherzo oscura i beni, e l'incostanza dell'appetito scompiglia e perverte il senso ed il giudizio senza malizia. Nelle quali parole ci spiega lo Spirito Santo, che quantunque non sia preceduta una concetta malizia nell'Anima, basta la sola concupiscenza e il piacere di cotali cose a produrre in lei il primo grado di questo danno, che si è l'ottusità della mente e l'offuscazione del giudizio nell'intendere la verità, e nel giudicar bene di ciascuna cosa, qual ella sia. Nè giovano la santità o il buon discernimento dell'uomo a non cadere in questo danno, se dà luogo alla concupiscenza ed al godimento delle cose temporali. Della qual cosa avvisandone proferì il Signore per Mosè queste parole: [2] *Nec accipies munera, quæ etiam excæcant prudentes*. Non accettare doni, poichè accecano gli stessi prudenti. E ciò diceva particolarmente con coloro favellando, che dovevano la persona di giudici sostenere: avendo questi bisogno di serbare schietto e svegliato il giudizio; che tale colla cupidigia e compiacenza de' regali non serberebbero. In seguito di che comandò Iddio allo stesso Mosè, che destinasse a giudicare persone, che abborrissero l'avarizia: [3] *Provide autem de omni plebe...... qui oderint avaritiam..... qui judicent populum omni tempore*: acciocchè non si offuscasse loro il giudizio col diletto di possedere; e perciò dice, che non solo non la vogliano, ma eziandio, che l'abborriscano; perchè a difendersi uno perfettamente dalla passione d'amore è duopo, che coll'abborrimento vi si sostenga, guardandosi coll'un contrario dall'altro. Quindi la cagione, per cui il Profeta Samuello fu sempre un giudice tanto retto ed illuminato, si è per non aver egli (come nel primo dei Re lo protestò) da alcuno mai ricevuto presenti: [4] *Si de manu cujusquam munus accepi*.

181. Il secondo grado di questo danno privativo deriva dal primo, il quale si esprime nelle seguenti parole dell'autorità mentovata, cioè: [5] *Impinguossi, e dilatossi*; e significa questo secondo grado una dilatazione di volontà, intorno le temporali cose già fatta più libera: il quale effetto consiste in non curarsi più tanto, nè darle pena, nè credere una gran cosa il compiacersi de' creati beni e gustarne. Ora ciò le nacque dall'aver prima al piacer allentata la briglia; perchè accogliendolo venne in esso l'anima ad impinguarsi, come ivi si dice, e da questa grassezza di piacere e d'appetito le si dilatò e distese più verso le creature la volontà. Da ciò ne seguono di gran dan-

[1] *Sap.* 4. 12. [2] *Exod.* 23. 8. [3] *Exod.* 18. 21. & 22. [4] 1. *Reg.* 12. 3.
[5] *Deut.* 32. 15.

danni; poichè questo secondo grado dalle cose di Dio e dai santi esercizj l'allontana, e non le lascia trarne diletto: assaporando già altre cose, ed appigliandosi a molte impertinenze, e godimenti, e vani piaceri. Il quale secondo grado, quando è in alcuno finito e consumato, lo distoglie totalmente dai continui esercizj, che aveva e faceva; e fa che tutta la sua mente e cupidigia alle cose del secolo si rivolga. Quei già, che in questo secondo grado si trovano, non solo anno il discorso e l'intendimento oscuro in conoscere le verità e la giustizia, come coloro che sono nel primo; ma si sentono eziandio assai fiacchi e tiepidi in saperle ed esercitarle, conforme a ciò che di loro con tali parole disse Isaia: [1] *Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones. Pupillo non judicant: & causa viduæ non ingreditur ad illos*. Tutti amano i presenti, e si lasciano portare dalle ricompense: Non giudicano il pupillo, e la causa della vedova non è da loro accolta per farne caso. Lo che senza colpa loro non avviene, massime quando per uffizio ad essi incombe di farlo: non essendo senza malizia questi del secondo grado, come quelli del primo. Quindi è, che si vanno dalla giustizia e dalle altre virtù ritirando; perchè nell'affetto delle creature sempre più accendono la volontà. La proprietà pertanto di coloro, che a questo secondo grado appartengono, è una gran tiepidezza nelle cose spirituali, e un adempimento molto tristo di esse; esercitandole più per complimento, o per forza, o per uso in esse fatto, che per motivo d'amore.

182. Il terzo grado di questo privativo danno è lasciar totalmente Dio, non si curando d'eseguir la sua legge, per non mancare alle leggerezze del mondo, e abbandonandosi alla cupidigia, che li fa in peccati mortali cadere. Questo terzo grado è accennato in quelle parole della sopraddetta autorità: [2] *Dereliquit Deum factorem suum*. Abbandonò il creatore suo Dio. In questo grado si contengono tutti quelli, che anno le potenze dell'Anima nelle cose del mondo, e nelle ricchezze, e nella di lui conversazione per tal maniera ingolfate, che non si prendono cura alcuna di compire a ciò, a che gli obbliga la legge di Dio; e vivono in grande dimenticanza ed infingardagine circa le cose alla loro salute spettanti, e con più vivacità e raffinamento intorno le cose del mondo: tanto che li chiama Cristo nel Vangelo figliuoli di questo secolo, e di loro dice, che sono nelle maniere più prudenti ed acuti, che i figliuoli della luce nelle proprie non sono. [3] *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis ...... sunt*; e quindi nelle cose di Dio non vaglion nulla, perchè son tutti in quelle del mondo immersi. Questi propriamente sono gli avari, i quali anno già nelle create cose l'appetito e il piacere tanto estesi, e distratti, e tanto ansiosi, che non

[1] *Isaiæ* 1. 23. [2] *Deut.* 32. 15. [3] *Lucæ* 16. 8.

non si ponno veder satolli; anzi il desiderio loro e la sete tanto più crescono, quanto più sono lontani da quella fonte, che sola saziare li può, cioè da Dio: dicendo di questi il medesimo Dio per bocca di Geremia: [1] *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas*. Lasciarono me, che sono il fonte d' acqua viva, e a loro uso scavarono cotali cisterne, che non possono contener l' acqua. Questo accade, perchè non trova nelle creature l' avaro, con che estinguere la sua sete, sì bene con che aumentarla; onde ne viene, che circa le temporali cose in mille generi di peccati cadono costoro, de' quali pur disse Davidde: [2] *Transierunt in affectum cordis*. Fecero passaggio agli affetti del proprio cuore.

183. Il quarto grado di questo danno privativo viene indicato nell'ultima parte della nostra autorità che dice: [3] *Et recessit a Deo salutari suo*. E da Dio, ch' è la sua salute, allontanossi; e questo grado viene dal terzo, di cui immediatamente si è detto. Conciosiachè dal non far caso di non applicare per cagione de' temporali beni il proprio cuore alla legge di Dio, viene l' Anima dell' avaro ad allontanarsi molto da lui quanto alla memoria, ed all'intelletto, ed alla volontà, obbliandosi di lui, come se non fosse suo Dio: il che avviene, perchè ha costituito per suo Dio il danaio e i beni temporali, secondo che dice S. Paolo essere l'avarizia una servitù d'Idoli: [4] *Et avaritiam, quæ est simulacrorum servitus*. Imperciocchè questo quarto grado arriva sino a produrre dimenticanza di Dio, ed il cuore, che formalmente por si dovrebbe in Dio, mettere formalmente nel danaro, come se non vi fosse altro Dio. In questo quarto grado sono coloro, che non dubitano di ordinare le divine soprannaturali cose alle temporali come a lor Dio, quando si dovrebbe fare il contrario, indirizzandole com'è di ragione a Dio. Fra essi vi fu l' empio Balamo, [5] che vendeva la Grazia conferitagli da Dio; e similmente Simon Mago, [6] che pensava, che la grazia di Dio, volendola comprare, si ragguagliasse a danaro. Nel quale concetto stimavano più il danaro; poichè sembrò loro che vi era chi lo riputasse di più, dando per esso la Grazia. In questo quarto grado, assai però variamente, vi sono molti al dì d' oggi, che colle loro ragioni, dalla cupidigia intorno le spirituali cose offuscate, servono al danaro e non a Dio, e si muovono per lo danaro e non per Dio; anteponendo il prezzo al valore ed al premio divino, e costituendo in molte guise il danaio, come principale lor Dio e fine, e preferendolo all' ultimo fine, ch' è Dio.

184. In questo ultimo grado pure s' includono tutti que' miserabili,

[1] *Jerem.* 2. 13. [2] *Ps.* 72. 7. [3] *Deut.* 32. 15. [4] *ad Coloss.* 3. 5.
[5] *Num.* 22. 7. [6] *Actor.* 8. 18. & 19.

bili, che de' temporali beni essendo tanto invaghiti, li riconoscono in tal guisa per loro Dei, che non dubitano di sacrificare le proprie vite, quando veggono che questi lor Dei da qualche temporale necessità sono astretti: disperandosi e dandosi la morte per indegni fini, e mostrando essi medesimi colle proprie mani il disgraziato guiderdone, che da un tal Dio si conseguisce. Poichè non vi essendo in lui che sperare, reca disperazione e morte; e quei che non perseguita sino a quest'ultimo nocumento del morire, fa vivere morendo nel travaglio delle sollecitudini e di altre molte miserie; e non lascia entrar nel cuor loro alcuna allegrezza, e che non risplenda ad essi alcun bene sopra la terra: pagando incessantemente il tributo del proprio cuore al danaio, sino a penar per esso, e congregandolo per l'ultima loro calamità di giusta perdizione, come lo avverte il Saggio dicendo: [1] ***Divitiæ conservatæ in malum Domini sui***: Che le ricchezze si serbano a danno del loro padrone. Di questo pur quarto grado sono coloro, di cui afferma S. Paolo, che [2] ***Tradidit illos Deus in reprobum sensum***; poichè sino a tali danni trae l'uomo il piacere, quando da ultimo nel possedere le cose s'immerge. Ma di coloro eziandio, cui fa minor danno, è d'aversi una gran compassione; poichè, come abbiam detto, [3] fa dar molto indietro l'Anime nella strada di Dio. Laonde, come dice Davidde: [4] *Ne timueris, cum dives factus fuerit homo, & cum multiplicata fuerit gloria domus ejus. Quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria ejus.* Non temere, quando l'uomo arricchisce, cioè non avergli invidia, quasi che ti divenga superiore; poichè alla fine non porterà seco nulla, nè la sua gloria nè il suo piacere con esso lui scenderanno.

CAPITOLO XIX.

Delle utilità, che all'Anima porta il divertire dalle temporali cose il piacere.

185. Deve dunque la persona spirituale guardarsi molto, che il cuore ed il godimento non se le incomincino ad attaccare alle cose temporali; temendo che dal poco non venga al molto, e di grado in grado non cresca. Conciosiachè dal poco si passa al molto, e da un piccolo principio un fine di gran danno ne segue, come una scintilla di fuoco basta ad abbruciare un monte. Nè si fidi giammai per essere leggiero l'attaccamento, se non lo tronca subito, nè pensi d'averlo a fare in appresso. Imperciocchè se quando è sì scarso e sul principio, non ha coraggio di sradicarlo; come s'immagina e presume di riuscirvi, quando sarà grande e ben radicato? Massimamente dicendo Nostro Signore nell'Evangelio: ***Qui fidelis est in mini-***

[1] *Eccli.* 5. 12. [2] *ad Rom.* 1. 28. [3] *sopra n.* 179. [4] *Ps.* 48. 17. & 18.

nimo, *& in majori fidelis est*.[1] Che chi lo è nel poco, sarà pure nel molto fedele; perchè chi sfugge il poco, nel molto non caderà. Ma nel poco ancora v'è il suo gran danno, essendosi già superata la chiusa e il muro del cuore secondo il Proverbio che dice: Chi ben comincia ha la metà dell'opra. Allo stesso fine ci avvisa Davidde scrivendo: che quantunque ne abbondino le ricchezze, non vi attacchiamo il cuore.[2] *Divitiæ si affluant*, *nolite cor apponere*. Il che sebbene l'uomo non facesse per lo suo Dio, e perchè ve l'obbliga la perfezione Cristiana; nondimeno a riflesso de' vantaggj eziandio temporali, che oltre quei dello spirito gliene vengono, dovrebbe perfettamente il suo cuor liberare da qualunque compiacimento verso le sopraddette cose. Conciosiachè non solo si scioglie dai pestilenziosi detrimenti, che nell' antecedente capitolo abbiam riferiti; ma fuor di ciò lasciando il piacere de' temporali beni, acquista la virtù della liberalità, che si è una delle principali condizioni di Dio, e non può in veruna maniera colla cupidigia accoppiarsi. Di più acquista libertà d'animo, chiarezza di ragione, riposo, e tranquillità, e pacifica confidanza in Dio, e culto, e vero ossequio della volontà verso di lui. Acquista in appresso più di piacere e di ricreazione nelle creature colla spropriazione di esse, la quale non vi si può godere, se si riguardano con attaccamento di proprietà: essendo questo una sollecitudine, che alla guisa di laccio lega alla terra lo spirito, e non gli lascia larghezza di cuore. Giugne anche collo scioglimento dalle cose ad una chiara notizia di esse per intender bene le verità loro spettanti sì naturalmente che sopranaturalmente. Per lo che ne gode d'una maniera assai da quella diversa di chi vi sta attaccato, e con grandi vantaggj e miglioramenti. Conciosiachè egli ne gode secondo la verità che contengono, e questi secondo la menzogna; egli secondo il migliore, e questi secondo il peggiore di esse; egli quanto alla sostanza, e questi che vi tiene il senso legato, quanto all'accidente: non potendo altro raccogliere il senso, nè più là dell' accidente arrivare; laddove lo spirito, dalle accidentali nuvole e spezie purgato, penetra la verità e il valor delle cose, siccom'è il suo proprio oggetto. Sicchè il godimento offusca come nebbia il giudizio, non vi potendo essere godimento volontario di creatura senza proprietà volontaria; e l'annegazione e purgazione di tal piacere lasciando chiaro il discorso, come i vapori quando si sgombrano, vi lascian l'aria. Gode adunque questi in tutte le cose, non appropriandovi ad esse il piacere, come se tutte le possedesse; e l'altro riguardandole con particolare applicazione di proprietà, tutto il piacere di tutte generalmente vi perde. Questi, siccome non ne porta alcuna

[1] *Luca* 16. 10. [2] *Ps.* 61. 11.

cuna nel cuore, tutte al dir di S. Paolo in gran libertà le possiede. [1] *Tanquam nihil habentes, & omnia possidentes*. L'altro, in quanto che ritiene parte di esse con volontà affezionata, non ha nè possiede nulla; anzi esseno possedono il di lui cuore, che siccome schiavo ne pena. Laonde quanti piaceri vuol avere nelle creature, altrettante necessariamente esser devono le angustie e le pene dell'attaccato e posseduto suo cuore. Lo sciolto all'opposto non è dai pensieri molestato nè orando nè fuori dell'Orazione; e quindi senza perdere tempo agevolmente fa molte spirituali faccende. Ma per l'altro tutto suol finire in volgersi e rivolgersi intorno il laccio, a cui sta avvinto ed appropriato il suo cuore; e per diligenza che faccia, appena si può per qualche tempo liberare dalla catena del pensiero intorno quelle cose, a cui sta il cuore attaccato. Deve adunque lo Spirituale reprimere il primo moto, onde il piacere pende alle cose; ricordandosi di ciò, che quì presupponiamo, che non c'è cosa, in cui debba l'uomo rallegrarsi, se non in quelle, in cui a Dio si serve, e nel proccurare in tutto la sua gloria e l'onore, indirizzandolo a questo sol fine, e disviandosi dalla vanità, nè in esso al proprio piacere o alla sua consolazione mirando.

186. Vi è un'altra utilità molto grande e principale in distogliere il godimento dal bene delle creature, cioè che si rimane il cuore libero per Dio: essendo questo un principio dispositivo a tutte le grazie, che Dio gli ha da fare, e senza la quale disposizione non le fa. Ora tali sono queste grazie, che in cambio d'un piacere, per suo amore e per la perfezione del Vangelo lasciato, anche temporalmente gliene darà cento inquesta vita, come nello stesso Vangelo sua Maestà lo promise [2]. Ma quand'anche non ci avesse un tale interesse, per lo solo disgusto, che in questi piaceri di creature a Dio si dà, dovrebbe lo Spirituale ed il Cristiano estinguerli nell'Anima sua: osservando noi nel Vangelo, che perchè quel ricco si rallegrava di possedere i beni di molte annate, si sdegnò tanto Dio, che gli disse, che in quella medesima notte sarebbe stata chiamata l'Anima sua al rendimento de' conti: [3] *Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te*. Laonde possiamo temere, che qualunque volta vanamente si rallegriamo, stia il Signore meditando e disegnando qualche castigo e tratto di dispiacere conforme al merito nostro: essendo non poche volte maggiore del godimento la pena, che da esso ridonda. Poichè quantunque sia vero ciò, che disse S. Giovanni nell'Apocalissi di Babilonia: [4] *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*. Che quanto più se l'era passata in piaceri e diletti, tanto più le desse ro di tormento e di pena. Non è con tutto ciò che non sia per esse-

[1] 2. *ad Cor.* 6. 10. [2] *Matth.* 19. 29. [3] *Luca* 12. 20. [4] *Apoc.* 18. 7.

essere maggiore del godimento la pena: il che senza dubbio sarà, dandosi per brevi piaceri immensi ed eterni tormenti. Ma si espresse così per dare ad intendere, che non vi resterà cosa alcuna senza il suo particolare castigo; poichè colui, che qualsivoglia inutile parola è per punire, non la perdonerà al vano piacere.

CAPITOLO XX.

In cui si tratta della vanità, che vi è nel collocare il piacere della volontà ne' beni naturali; e come per mezzo loro dobbiamo a Dio indirizzarsi.

187. PEr beni naturali intendiamo quì bellezza, grazia, garbo, complessione corporale, e tutte le altre doti di corpo; e parimente nell' Anima un buon intendimento, la discrezione, e le altre qualità, che alla ragione appartengono. Ora che in tutte queste si compiaccia l'uomo, o perchè egli o qualche suo attinente sia di tali prerogative fornito, senza ulteriore riflesso di renderne grazie a Dio, che per essere più conosciuto ed amato le conferisce; e che solamente in riguardo loro se ne rallegri, è una vanità ed un inganno, come disse Salomone: [1] *Fallax gratia, & vana est pulchritudo: mulier timens Dominum ipsa laudabitur.* Ingannatrice è la grazia, e vana la bellezza: la donna piuttosto che teme Dio sarà lodata. Nelle quali parole s'insegna, che piuttosto di questi naturali doni deve l'uomo insospettirsi; poichè per loro cagione può facilmente scemare l'Amor di Dio, e si può per loro spinta cadere in vanità, e rimanervi ingannato: e perciò dice, che la grazia corporale è ingannatrice, perchè delude l'uomo, e lo attrae a ciò, che non è lecito, per vano compiacimento di se o di chi è fornito di cotal grazia. Dice pure che la bellezza è vana, perchè fa l'uomo in molte guise cadere, quando la stima e in lei si compiace: dovendosi unicamente rallegrare, quando egli o altri per mezzo di tal bellezza maggiormente servono a Dio. Deve piuttosto temere ed entrare in sospetto, che questi suoi doni e queste grazie naturali non siano per avventura cagione, che Iddio per mezzo loro si offenda, o a motivo della propria vana presunzione, o con istrana affezione in esse fissando gli occhj. Chi adunque avesse tali doti, deve andar riguardato, e vivere con pensiero di non essere ad alcuno cagione, che dalla di lui ostentazione indotto allontani un punto il suo cuor da Dio: essendo cotali grazie e doti di natura provocative tanto ed occasioni di male sì a chi le possiede, come a chi le mira; che appena si trova chi scappi da qualche lacciuolo o dalla pania, da esse nel di lui cuore distesa. Laonde per questo timore abbiamo veduto molte persone spirituali adorne di alcune fra queste doti ottenere con orazioni da Dio, che le

[1] *Prov.* 31. 30.

le disfiguraſſe, per non eſſere cagione o occaſione a ſe o ad altri di qualche vana affezione o compiacenza. Deve adunque la perſona ſpirituale purgare ed offuſcare in queſto vano piacere la ſua volontà: avvertendo che la bellezza e tutte le altre parti naturali ſon terra, e di là vengono, e in terra devono ritornare; e che la grazia e leggiadria ſon fumo e vento della ſteſſa terra: e che per non cadere in vanità deve giudicarle e ſtimarle per tali, e fra queſte coſe rivolgere il cuore a Dio; rallegrandoſi che il Signore ſia in ſe ſteſſo tutte queſte bellezze e grazie eminentiſſimamente in infinito grado ſopra tutte le creature, e che come dice Davidde: [1] *Ipſi peribunt, tu autem permanes; & omnes, ſicut veſtimentum, veteraſcent*. Tutte codeſte coſe alla guiſa delle veſti invecchieranno e paſſeranno; laddove egli ſolo ſempre immutabile ſuſſiſte. E perciò ſe in tutte le coſe non indirizzerà il ſuo godimento a Dio, ſarà ſempre un godimento fallace ed ingannato: intendendoſi di eſſo quel detto di Salomone, che favellando col piacere intorno le creature proferì: [2] *Gaudio dixi: quid fruſtra deciperis?* Diſſi al piacere: perchè ti laſci indarno gabbare? il che avviene quando il cuore ſi laſcia dalle creature allettare.

[1] *Pſ.* 101. 27. [2] *Eccli.* 2. 2.

CAPITOLO. XXI.

Dei danni, che derivano all'Anima dal mettere il piacere della volontà ne' beni naturali.

188. SEbbene molti di cotali nocumenti e vantaggj, che vo in queſti membri e generi di piacere annoverando, ſono a tutti comuni; nondimeno perchè direttamente ſeguono o al piacere o al diſtacco da eſſo; (quantunque il piacere appartenga a qualſivoglia genere di queſte diviſioni, di cui vo trattando) perciò in ciaſcheduna riferiſco qualche danno e vantaggio, che ſi trova egualmente nell'altra per eſſere conneſſi al godimento in tutte diſperſo. Ma il mio principale conſiglio ſi è di deſcrivere i particolari detrimenti e le utilità, che intorno ciaſcuna coſa per lo diletto o non diletto di eſſa ſeguono all'Anima. I quali chiamo particolari, perchè di tal maniera principalmente e immediatamente dalla tale ſpecie di piacere ſon cagionati, che dall'altra ſolo ſecondariamente e mediatamente ſi cagionano. Eccone un eſempio. Il danno della tiepidezza di ſpirito da tutti e da qualſivoglia genere di piacere è direttamente prodotto; e quindi un tal danno è a tutte le ſei ſpecie generale. Quello però della ſenſualità è un danno particolare, che ſolo direttamente al piacere ſuccede di queſti naturali beni, di cui andiamo ragionando.

189. Li danni adunque spirituali e corporali, che direttamente ed effettivamente provengono all'Anima, quando nei naturali beni mette il piacere, a sei principali si riducono.

Il primo è vanagloria, presunzione, superbia, e disistima del prossimo; perchè non può uno gli occhj della estimazione eccessivamente in una cosa fermare, che non li tolga dall'altre; dal che ne segue per lo meno una reale e come negativa disistima dell'altre cose. Imperciocchè naturalmente ponendo in una cosa la stima, si ritira il cuore dall'altre cose verso quella che si apprezza; e da questo reale disprezzo è molto facile di cadere nell'intenzionale e volontario di alcune altre cose in particolare o in generale, non solo col cuore ma colla lingua accennandolo e dicendo: La tale persona non è come la tal altra.

Il secondo danno consiste nel muovere il senso a compiacenza e e sensuale diletto.

Il terzo danno comprende il far cadere in adulazioni e vane lodi; cosa di grande inganno e vanità, come disse Isaia: [1] *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt*. Popolo mio chi ti loda t'inganna. E la ragione si è, perchè quantunque alle volte lodando i vezzi e la bellezza dicano il vero; tuttavia è cosa maravigliosa, se non vi sta avvolto qualche danno, o facendo cadere l'altro in vana compiacenza e diletto, o posando in quella cosa i suoi affetti e le sue imperfette intenzioni.

Il quarto danno è generale, perchè si offuscano molto la ragione ed il senso dello spirito, egualmente che nel diletto de' beni temporali, ed anche in certa maniera assai più. Conciosiachè essendo i naturali beni più all'uomo congiunti dei temporali, con più efficacia e prestezza fa il piacer loro impressione, e si ferma nel senso, e più fortemente lo istupidisce. Quindi la ragione e il giudizio non rimangono liberi, ma rannuvolati da quella affezione di piacere, che loro è molto congiunto.

Il quinto danno è la distrazione della mente nelle creature.

E da qui nasce e ne segue la languidezza e tiepidità dello spirito, ch'è il sesto danno pur generale, che suol giugnere a segno di apportare un gran tedio e tristezza grande nelle cose di Dio fino ad abborrirle. In questo piacere perdesi infallibilmente lo spirito puro, almeno sul principio; perchè se qualche spirito pur si sente, sarà molto sensibile e rozzo, poco spirituale, poco interno e raccolto, consistendo più in gusto sensitivo, che in forza di spirito. E per verità mentre lo spirito è sì basso e fiacco, che l'abito d'un tal piacere in se non estingue; (poichè per non avere lo spirito puro basta che s'abbia quest'abito imperfetto; quantunque offerendosi l'occasione, agli atti del piacere non si acconsenta) vive più in certo modo nella debolezza del senso, che nella forza dello spirito.

Del

[1] *Isaiæ* 3. 12.

Del che se ne avvedrà dalla perfezione e fortezza, che avrà negl' incontri: quantunque io non nego, che non possa avere molte virtù con assai imperfezioni: ma fra questi non estinti piaceri non può essere l'interiore spirito nè puro nè saporito; perchè quasi vi regna ivi la carne, che contro lo spirito combatte: e quantunque lo spirito non non s'accorga del danno, una occulta distrazione almen gli cagiona.

190. Ritornando però a favellare di quel secondo danno, che innumerabili altri in se ne contiene, non si può colla penna descrivere, nè con parole significare sin dove giunga, e quanto grande sia la disavventura prodotta dal piacere posto nei vezzi e nella bellezza naturale. Conciosiachè ciascun giorno si veggono per tal cagione tante morti d'uomini, tanti onori perduti, tanti insulti fatti, tante facoltà dissipate, tante emulazioni e contese, tanti adulterj e stupri commessi, e tanti Santi caduti; che alla terza parte si paragonano delle stelle celesti, dalla coda del serpente in terra strascinate: e l'oro fino si vede smarrito aver nel fango il suo lustro e la sua eccellenza; e gl' incliti e i nobili di Sionne, che di finissimo oro vestivano, stimati veggonsi come vasi di creta fatti in pezzi, e divenuti altrettanti testi: [1] *Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus, dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum? Filii Sion incliti, & amicti auro primo, quomodo reputati sunt in vasa testea, opus manuum figuli?* Sin dove mai non arriva il veleno di questo danno? E chi è che non beva o poco o molto a questo dorato calice della Babilonica donna dell'Apocalissi? Imperciocchè nel sedere ch'ella faceva su quella gran bestia di sette capi e dieci corone: [2] *Vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiæ, habentem capita septem, & cornua decem:* si deve intendere, che appena si trova persona o grande, o vile, o santa, o peccatrice che sia, a cui non porga a bere del suo vino, assoggettando in qualche cosa il cuor loro; poichè, come quivi di lei si scrive, tutti i Re della terra ebbri rimasero nel vino di sua prostituzione; e sotto di se raccoglie tutti gli stati sino al supremo ed inclito del Santuario e del divino Sacerdozio; posando, come dice Daniello, il suo abominevol vaso nel santo luogo: [3] *Et erit in Templo abominatio desolationis:* e appena lasciando uom forte, al quale o molto o poco non dia a bere del vino di questo calice, che si è il sopraddetto vano piacere. Il perchè dice che tutti i Re della terra s'ubbriacarono d'un tal vino; poichè v'ebbero pochissimi, per Santi che siano stati, i quali da questa bevanda del godimento e diletto della bellezza e dei vezzi naturali non sieno rimasti ottenebrati ed ebbri. Dove è da notarsi la parola, *s'ubbriacarono*; poichè bevendo il vino di tal piacere, si appiglia subito al cuore e l'offusca

1 *Thren.* 4. 1. & 2. 2 *Apoc.* 17. 3. 3 *Dan.* 9. 27.

sca; e cagiona il danno di oscurare la ragione, come agli ubbriachi fa il vino. E di maniera tale sì fatto danno cagiona, che se incontanente contro questo veleno non si prende qualche medicina, onde presto si rigetti, ne corre pericolo la vita dell'Anima. Conciosiachè prendendo forza la naturale fiacchezza, ad uno stato sì misero lo ridurrà, che come Sansone,[1] tratti essendogli gli occhj, e della sua prima fortezza recisi i capelli, si vedrà schiavo fra i suoi nemici macinare nel mulino, e poi forse della seconda morte morire, com'egli con esso loro morì della prima: cagionandogli tutti questi danni il bere spiritualmente d'un tal diletto, come a Sansone corporalmente li cagionò, ed oggidì a molti cagiona; onde vengano poi non senza sua gran confusione i nemici a dirgli: Tu eri quegli, che i triplicati laccj frangevi, smascellavi i Leoni, uccidevi le migliaia di Filistei, sgangheravi le porte, e da tutti i tuoi nemici ti liberavi? Concludiamo adunque esponendo il documento contro questo veleno necessario, e sia che quando prima il cuore da questo vano piacere de' naturali beni muover si sente, si ricordi ch'è vanità d'altra cosa rallegrarsi, che di servire a Dio, e quanto sia pericoloso e pernicioso il farlo: considerando di qual detrimento agli Angioli fu, della propria bellezza e de' naturali beni dilettarsi e compiacersi, se perciò negli orridi abissi precipitarono; e quante disgrazie ciascun giorno per la medesima vanità agli uomini non avvengono: coi quali riflessi si avvalorino ad applicarvi presto il rimedio del Poeta, dicendo a chi comincia ad affezionarsi a cose tali: datevi fretta a rimediarvi sul principio; perchè quando il male ha avuto tempo di crescere nel cuore, è tarda allora la medicina. Non guardate il vino, dice il Savio, al suo rosseggiante colore, quando nel vetro risplende: entra piacevolmente, ma qual serpe alla fine morde, e quasi Regolo sparge il veleno:[2] *Ne intuearis vinum, quando flavescit, cum splenduerit in vitro color ejus: ingreditur blande, sed in novissimo mordebit, ut coluber, & sicut Regulus venena diffundet.*

CAPITOLO XXII.

Dei vantaggj, che all'Anima reca il non mettere il suo piacere ne' beni naturali.

191. Molte sono le utilità che vengono all'Anima, allontanando da un tal piacere il suo cuore; poichè oltre il disporsi all'amor di Dio ed alle altre virtù, apre direttamente la strada alla umiltà in se stessa ed alla carità generale verso de' prossimi. Non affezionandosi in fatti ad alcuno in grazia de' naturali beni, che sono ingannatori, gli resta l'Anima libera e chiara ad amarli tutti secondo ragione e spiritualmente, come Iddio vuole che siano amati. Dal che si conosce, che niuno merita amore se non

[1] Jud. 16. 19. et 21. [2] Prov. 23. 31.

non per la virtù, che in lui si trova; e quando in tal guisa si ama, amasi con grande rapporto a Dio e con molta libertà; e se vi si prova dell'attaccamento, egli è sempre con maggiore attaccamento a Dio. Imperciocchè allora quanto più cresce questo amore, tanto più aumentasi quel di Dio; e quanto più quel di Dio, altrettanto l'altro del prossimo; avendo la medesima ragione e lo stesso motivo, che ha il divino.

192. Gliene segue un altro eccellente vantaggio, ed è che adempie ed osserva con perfezione ciò, che dice il nostro Salvatore: [1] *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*. Che chi lo vuol seguire anneghi se stesso. Il che non potrebbe in alcuna maniera l'Anima fare, se collocasse il piacere ne' suoi naturali beni; poichè colui, che di se fa qualche stima, non si annega nè segue Cristo.

193. Comprende un' altra non leggiera utilità il rifiutare questo genere di piacere, ed è che cagiona nell'Anima una gran pace, e le toglie il disviamento de' sensi, e glieli raccoglie, principalmente gli occhj. Conciosiachè non volendo in ciò dilettarsi, non vuol neppure tali cose mirare, nè gli altri sensi ad esse applicarvi per non essere da loro attratto, nè perdere in esse tempo e pensieri: simile in questo alla prudente serpe, che si ottura gli orecchj per non udire gl' incanti, e perchè non le facciano alcuna impressione: [2] *Secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdæ, & obturantis aures suas*. E per verità custodendo dell' Anima le porte, che sono i sensi, si custodisce non poco la sua tranquillità, e la purezza se ne fomenta.

194. Un altro niente minor profitto provano coloro, che si sono nella mortificazione di questo genere di piaceri avanzati, ed è che gli oggetti e le notizie disdicevoli non si fermano in essi, nè cagionano impurità; come a coloro che in ciò tuttavia ripongono qualche contento. E perciò dalla mortificazione ed annegazione di questo piacere ne segue allo Spirituale la purità dell'Anima e del corpo, vale a dire di spirito e di senso; e va acquistando con Dio un' Angelica convenienza, e rendendo l'Anima e il corpo suo un degno Tempio dello Spirito Santo; il quale non può essere sì puro, se il suo cuore si lascia dal piacere dei beni e delle grazie naturali alquanto trasportare. Al quale effetto non è necessario, che a qualche laida cosa acconsenta, bastando quel piacere, perchè l' Anima e il senso nella notizia della tal cosa siano impuri; avvegnachè dice lo Spirito Santo: [3] *Auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu*. Che si ritirerà dai pensieri, che sono senza intendimento, cioè dalla ragione superiore a Dio non ordinati.

195. Un'altra generale utilità se ne cava, ed è che oltre il liberarsi dai sopraddetti danni e mali, sfugge senza ciò anche le vanità e molti altri danni sì spiritua-

[1] *Matth.* 16. 24. [2] *Ps.* 57. 5. [3] *Sap.* 1. 5.

tuali che temporali; e massimamente scansa di cadere nella poca stima, in cui son tenuti tutti coloro, che si veggono pregiarsi e compiacersi nelle sopraddette proprie od altrui doti naturali. Quindi è, che all'opposto si reputano e stimano per uomini prudenti e saggi, come in verità sono, tutti coloro, che di cotali cose non fanno conto, ma di ciò solamente che a Dio piace.

196. Dalle sopraddette utilità ne deriva l'ultima, che si è un generoso bene dell'Anima, e per servire a Dio tanto necessario; dico la libertà dello spirito, con cui facilmente si vincono le tentazioni, e si sorpassano con allegrezza i travagli, e prosperamente crescono le virtù.

CAPITOLO XXIII.

Che tratta della terza spezie di beni, in cui può la volontà mettere l'affezione del godimento, e sono i sensibili. Si dice quali siano, e di quante classi, e come si deve in essi la volontà, purgandosi d'un tal piacere, a Dio indirizzare.

197. SEgue che trattiamo del godimento intorno i beni sensibili, che si è il terzo genere di quelli, in cui dicessimo potersi la volontà dilettare. [1] Si noti però, che per beni sensibili intendiamo quì tutto ciò, che può in questa vita sotto il senso della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, e del tatto cadere, siccome dell'interna fabbrica del discorso immaginario: il che tutto ai sensi corporali interni ed esterni appartiene. Ora per offuscare e purgare la volontà nel godimento di questi sensibili oggetti, incamminandola fra essi al Signore, è necessario di presupporre una verità, ed è che (come molte volte abbiam detto) [2] il senso della parte inferiore dell'uomo, vale a dir quello di cui andiamo trattando, non è nè può esser capace di conoscere nè di comprendere Dio, com'egli è. Di maniera che non può l'occhio veder nè lui nè cosa, che gli rassomigli; nè l'udito può ascoltar la sua voce, o suono che se gli paragoni; nè l'odorato può un odor sì soave fiutare; nè il gusto ad un sapore tanto subblime e saporito arrivare; nè il tatto sentire un sì dilettevole tocco e dilicato, o cosa a lui somigliante; nè può cadere in pensiero o nella immaginazione la sua forma, o figura alcuna che lo rappresenti, dicendo così Isaia: [3] *A sæculo non audierunt, neque auribus perceperunt: oculus non vidit Deus absque te &c.* Che nè occhio lo vide, nè orecchio l'ascoltò, nè venne in cuor umano. Quì pure si noti, che i sensi possono cavar diletto e piacere o dal canto dello spirito, mediante qualche comunicazione, che da Dio internamente riceva, o dal canto delle esteriori cose ai sensi medesimi comunicate. Ora secondo il sopraddetto nè per via dello spirito nè per via del senso può la par-

[1] *l. 3. c. 16. n. 174.* [2] *l. 1. c. 6. n. 11.* [3] *Isaia 64. 4. 1. ad Cor. 2. 9.*

parte sensitiva conoscer Dio; perchè non avendo essa abilità, che giunga a tanto, riceve lo spirituale e l'intellettivo sensibilmente e non più. Laonde il fermare la volontà in compiacersi del godimento, da alcune di queste apprensioni cagionato, sarebbe per lo meno vanità, e un impedire la forza della volontà, che in Dio non s'impiegasse, ponendo in lui solo il suo affetto. Il che non può ella interamente fare, se non purgandosi ed offuscandosi nel piacere circa tali cose, come dell'altre s'è detto [1], e avvertendo, che sarebbe vanità in alcuna delle sopraddette fermarlo. Imperciocchè quando non vi si ferma, ma subito che sente la volontà compiacimento di ciò, che vede, ode, tratta &c., s'innalza a goderne in Dio, e gli serve di motivo e di maggior forza a farlo; è cosa di gran giovamento, ed allora non solo non si devono sì fatte mozioni evitare, quando una tal divozione ed orazione cagionano; anzi possono ed anche devono di esse ad un sì santo esercizio approfittarsi: essendovi alcune Anime, che per mezzo di sensibili oggetti molto si muovono verso Dio. Vada però in questo con gran considerazione, riguardando bene agli effetti che di là ne seguono. Perciocchè non di rado molti Spirituali fan uso delle sopraddette ricreazioni de' sensi col pretesto di darsi all' orazione e a Dio; quando la cosa riesce a modo, che può chiamarsi piuttosto ricreazione che orazione, e più a se stessi che a Dio recan piacere. E sebbene l'intenzione loro sembra diretta a Dio, l'effetto ad ogni modo, che cagionano, è alla ricreazione sensitiva rivolto; donde ne ritraggono più fiacchezza d'imperfezioni, che avviamento e consegna della volontà a Dio. Il perchè voglio quì inserire un documento, col quale si scorga, quando i mentovati sapori de' sensi apportino vantaggio e quando no. Allorchè qualunque volta odono Musiche o altre aggradevoli cose; o fiutano soavi odori, o godono di alcuni sapori e dilicati tocchi, incontanente al primo muoversi si posa la notizia e l'affezione della volontà in Dio; dandole più godimento quella notizia, che il motivo sensibile da cui è prodotta, e di tal motivo non dilettandosi se non per quel fine: è segno che dalle ricordate cose ne cava profitto, e che quel sensitivo oggetto giova allo spirito: nella qual maniera ne può far uso, perchè allora servono le sensibili cose a quel fine, per cui l'ha Dio create ed a noi date, cioè per essere col mezzo loro più amato e conosciuto. Dove è da sapersi, che colui, al quale codeste sensibili cose producono il puro effetto spirituale da noi spiegato, non perciò le appetisce, nè di esse punto quasi si cura: quantunque nel presentarsi a lui gli rechino molto gusto per quello, che, come dissi, di Dio gli cagionano; e quindi non è per esse sollecito, e quando, ripiglio, se gli offeriscono, senza indugio la

[1] *l. 3. ne' capi* 17. *e* 20.

volontà le trapassa, e lasciandole in Dio si mette. La cagione poi di non apprezzar questi motivi, quantunque l'aiutino nell'andar a Dio, nasce da che avendo lo spirito questa prontezza di portarsi in tutto e per tutto a Dio, rimane collo spirito di lui sì pasciuto, prevenuto, e soddisfatto, che non gli manca nulla, nè lo desidera; e se pur qualche cosa a tal fine desiderasse, questa le sparisce in un subito, se ne dimentica, e non la stima. Chi però nelle mentovate cose e ne' sensibili piaceri una sì fatta libertà di spirito non provasse; ma che la sua volontà in quei piaceri si trattiene, e di lor si ciba, questi ne riporterà danno, e deve ritirarsi dal farne uso. Conciosiachè quantunque voglia colla ragione per andar a Dio di loro prevalersi: tuttavia godendone l'appetito secondo il sensibile, e conforme al godimento seguendone sempre l'effetto: quindi avviene essere più certo, che impedimento è non aiuto, e più danno che vantaggio gli apporteranno. Così quando vedrà, che regna in se di tali ricreazioni lo spirito, deve mortificarlo; perchè quanto più sarà vigoroso, tanto più d'imperfezione e di debolezza contiene. Deve adunque la persona spirituale in qualsivoglia gusto, che dalla parte del senso se le offerisse, o per avventura o di proposito ciò le accada, servirsi di esso in ordine a Dio solo: innalzando il godimento dell'Anima, perchè sia utile e perfetto; e riflettendo che qualsivoglia piacere, il quale non è fondato di questa maniera nell'annegamento ed annichilamento d'ogni altro, per quanto sia di cosa all'apparenza molto sublime, è vano e senza profitto, anzi d'ostacolo alla unione della volontà con Dio.

CAPITOLO XXIV.

Che tratta dei danni all'Anima provenienti dal voler mettere il godimento della volontà in questi beni sensibili.

198. QUanto al primo se l'Anima non intorbida e spegne il contento, che dalle cose sensibili le può nascere, indirizzandolo a Dio; tutti i danni generali da noi annoverati[1], e che provengono da qualsivoglia genere di godimento, le seguono da questo che alle sensibili cose appartiene: cioè oscurità di ragione, tiepidezza, tedio spirituale &c. In particolare però molti sono i danni sì spirituali che corporali, in cui può per colpa di questo diletto direttamente cadere.

199. Primieramente dal piacere delle cose visibili, non annegandolo per andare a Dio, gliene può direttamente seguire vanità d'animo e distrazione di mente, cupidigia disordinata, disonestà, scompostezza interna ed esterna, e impurità di pensieri, ed invidie.

Dal piacere di udire cose inutili ne nascono direttamente distrazione della immaginativa, e cicalamen-

[1] *l. 3. c. 21. n. 189.*

mento, e invidia, e giudizj incerti, e varietà di pensieri, e da questi altri molti e perniciosi danni.

Dal dilettarsi di soavi odori ne viene l'abborrimento de' poveri, cosa alla dottrina di Cristo contraria, avversione alla servitù, poca disposizione di cuore alle cose umili, e una spirituale insensibilità almeno secondo la proporzione del suo appetito.

200. Dal godimento nel sapore delle vivande derivano direttamente la gola, e la ubbriacchezza, e l'ira, e la discordia, e il mancamento di carità coi prossimi e coi poveri: come lo ebbe con Lazaro[1] il ricco Epulone, che ciascun giorno splendidamente mangiava. Quindi nascono il distemperamento del corpo, le infermità, e i cattivi movimenti, crescendo perciò gl' incentivi della lussuria. Si genera direttamente nello spirito la tardità, e si corrompe l'appetito intorno le cose spirituali; di maniera che non può di esse godere, nè in esse trattenersi, nè di esse trattare. Da questo diletto pure si contrae distrazione negli altri sensi e nel cuore, e scontentezza circa di molte cose.

201. Dalla compiacenza intorno il tatto di cose soavi ne provengono assai più detrimenti, e più perniciosi, e che più presto trasvolgono il senso, danneggiano lo spirito, ed estinguono la sua forza e il suo vigore. Da quì ha l'origine l'abominevole vizio della mollizie, e gl' incentivi ad essa secondo la proporzione d' un cotal genere di piacere. Si genera la lussuria, si rende l'animo effeminato e timido, ed il senso lusinghiero e molle, ed a peccare ed a nuocere disposto. Essa compiacenza infonde nel cuore vana allegrezza e diletto; e produce dissoluzione di lingua, libertà d'occhj, e giusta il grado d'un tale appetito stupidezza ed ottusità negli altri sensi. Avvilisce il giudizio, mantenendolo in una certa ignoranza e sciocchezza spirituale; crea moralmente pusillanimità ed incostanza: e l'Anima ottenebrando, e indebolendo il cuore, fa che tema anche dove non v'è di che temere. Genera talvolta questo piacere spirito di confusione, e insensibilità di coscienza e di spirito; in quanto che debilita molto la ragione, e la costituisce in tal guisa, che non sappia nè dare nè prendere buoni consigli, e la rende degli spirituali e morali beni incapace, ed inutile come un vaso spezzato. Tutti questi danni da un tal genere di piacere son cagionati, in alcuni più ed in altri meno, più o meno intensamente secondo l'intensione di quel piacere, e secondo pure la facilità, o fiacchezza, e incostanza della persona, che vi è soggetta: avendovi alcuni di tal natura, che più di detrimento da una piccola occasione, che altri da una grande, ricevono. Finalmente per via di questa sorte di piacere nel tatto si possono incorrere tutti que' ma-

[1] *Lucæ 16. 19.*

li e danni, di cui abbiamo circa i naturali beni parlato [1], e che perciò quì non ripeto; siccome neppur fo menzione d'altri molti danni che cagiona, come sarebbe a dire scarsezza negli esercizj spirituali, e mancamento di penitenza corporale, e tiepidezza, e indevozione nell'accostarsi ai Sacramenti della Penitenza e della Eucaristia.

CAPITOLO XXV.

Delle utilità spirituali e temporali, che seguono all'Anima dall'annegazione del piacere circa le cose sensibili.

202. Ammirabili sono le utilità, che l'Anima cava dall'annegazione di questo piacere; ed alcune di esse sono spirituali, ed altre temporali.

La prima si è, che ritirando l'Anima dalle sensibili cose il piacere, si rimette dalla distrazione, in cui per lo soverchio esercizio de' sensi era caduta; e in Dio raccogliendosi, si conservano ed accrescono lo spirito e le virtù, che acquistò.

203. Eccellente si è, la seconda utilità spirituale, che ricava dal non volersi intorno le cose sensibili compiacere; cioè che si può affermare con verità, che di uomo sensibile diviene spirituale, e di animale ch'era si fa ragionevole, e dallo stato anche d'uomo a partecipare l'Angelico s'incammina; e di temporale ed umano si trasforma in divino e celeste. Imperciocchè siccome l'uomo, che dalle sensibili cose cerca piacere, e in esse il suo godimento ripone, non merita nè a lui si deve altro nome, che i sopraddetti di sensuale, animale, temporale ec.: così quando da queste sensibili cose il gusto solleva, merita tutti gli altri, vale a dire di spirituale, celestiale ec.. Ora che ciò sia vero apertamente si scorge; poichè contradicendo al dir dell'Apostolo l'esercizio dei sensi e la forza della sensualità alla forza ed all'esercizio dello spirito: [2] *Caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem*; quindi ne viene, che mancando e consumandosi le prime di queste forze, devono aumentarsi e crescere le altre contrarie, che per impedimento di quelle non avanzavano. Così perfezionandosi lo spirito, che si è la porzione superiore dell'Anima, che ha rapporto e comunicazione con Dio, merita tutti i sopraddetti attributi; poichè negli spirituali e celestiali beni e doni di Dio si perfeziona. L'uno e l'altro si prova colle parole di S. Paolo, dal quale l'uomo sensibile, cioè colui, che l'esercizio della sua volontà applica solamente alle cose sensibili, è chiamato animale, che le cose di Dio non intende; e l'altro, che innalza a Dio la sua volontà, è nominato spirituale, e dice che questi penetra e giudica tutto, e perfino i profondi arcani di Dio: [3] *Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei .... Spiritualis autem judicat omnia, ... etiam*

[1] *lib.* 3. *c.* 21. *n.* 189. [2] *ad Gal.* 5. 17. [3] 1. *ad Cor.* 2. 14. & 15.

etiam profunda Dei. [1] Sicchè l'Anima ne ritrae da ciò un maraviglioso vantaggio di singolare disposizione a ricevere beni e doni spirituali da Dio.

204. Oltre di che il terzo profitto consiste nell' aumentarsi che se le fanno a grande eccesso temporalmente i diletti e il piacere della volontà; dandosele in questa vita, come dice il Salvatore, cento per uno: [2] *Centuplum accipiet*. Di maniera che se tu un piacere rifiuti, altri cento il Signore te ne darà in questa vita spiritualmente e temporalmente: come del pari per un godimento, che da queste sensibili cose tu sprema, cento dispiaceri e disgusti ti nasceranno. Conciosiachè dal canto dell' occhio, già purgato dai diletti del vedere, uno spirituale godimento all' Anima ne ridonda: indirizzando a Dio ciò che vede in qualunque cosa vegga di divino o d' umano. Dalla parte dell' udito, purificato dai piaceri dell' ascoltare, ne seguono all' Anima cento altri di godimento molto spirituale: in quanto ella ode delle umane o divine cose, volgendo a Dio tutto ciò che ode. E lo stesso succede negli altri sensi, quando sono mondati. Poichè siccome nello stato della innocenza ai nostri primi Padri tutto ciò, che nel Paradiso vedevano, parlavano, e mangiavano ec., giovava alla maggior soavità della contemplazione; avendo essi la sensitiva parte alla ragione ben soggetta ed ordinata: non diversamente chi ha il senso da tutte le sensibili cose purgato ed allo spirito sottomesso, infino dal primo moto ne trae piacere di saporita avvertenza e divina contemplazione. Laonde all' Anima pura ogni cosa sì alta che bassa riesce a maggior bene, e le serve ad una sempre più grande purezza; egualmente che suole dall'une e dall'altre l' Anima impura mediante la sua impurità trarne del male. Chi pertanto non supera il piacere dell' appetito, non goderà la serenità dell' ordinario diletto in Dio per mezzo delle sue creature e fatture. Ma chi secondo il senso non vive più, tutte le operazioni de' suoi sensi e delle potenze alla divina contemplazione indirizza. Conciosiachè in buona Filosofia vero essendo, che ciascheduna cosa vive una vita all'esser proprio corrispondente; chi dopo d'aver mortificata la vita animale ha ottenuto l' essere spirituale, è manifesto che senza contradizione (essendo già tutte le sue azioni e gli affetti spirituali d' una vita spirituale) deve andare con tutto se stesso a Dio. Da che ne segue, che questi, divenuto ormai puro di cuore, in tutte le cose trova una notizia di Dio gustosa, e piacevole, e casta, e pura, e spirituale, ed allegra, ed amorosa.

205. Dalle sopraddette cose ne inferisco la seguente dottrina, ed è che sin a tanto che venga l' uomo ad avere sì abituato il senso nella purgazione del godimento sensibile, che ne tragga l'accennato profitto, cioè che le cose tosto

[1] *Ibid.* 10. [2] *Matth.* 19. 29.

sto a Dio lo conducano; è necessario che anneghi intorno ad esse qualunque diletto per liberar l'Anima dalla vita sensitiva: avendovi luogo da temere, che poichè non è ancora spirituale, ne ritraesse per avventura dall'uso di cotali cose più vigore e forza per lo senso che per lo spirito; predominando nel suo operare la forza sensibile, che produce maggior sensualità, e la genera, e ve la mantiene: poichè come dice il nostro Salvatore: [1] *Quod natum est ex carne, caro est: & quod natum est ex spiritu, spiritus est*. Ciò che nasce dalla carne è carne, e ciò che nasce dallo spirito è spirito. Ora sopra di questo si faccia molta attenzione, perchè tale si è la verità. Nè si arrischi chi non ha ben mortificato ancora il piacere delle cose sensibili a servirsi molto intorno ad esse della forza ed operazione del senso, credendo che le saranno allo spirito di giovamento. Perchè le forze dell'Anima cresceranno più senza questa sensibilità: cioè estinguendo il godimento piuttosto e l'appetito loro, di quello che facendone uso.

206. Non è necessario poi di riferire quì i beni della Gloria, che nell'altra vita all'annegamento di questo piacere succedono. Imperciocchè oltrechè le corporali gloriose doti, come sono l'agilità e la chiarezza, saranno assai più in questi eccellenti, di quello che negli altri che non si mortificarono: l'aumento della Gloria essenziale dell'Anima, che all'amor di Dio corrisponde, in chi le sopraddette sensibili cose lasciò, per ogni momentaneo e caduco godimento ributtato, un immenso peso di Gloria, come dice S. Paolo, eternamente opererà. [2] *Id enim, quod in praesenti est, momentaneum, & leve tribulationis nostrę, supra modum in sublimitate ęternum gloriae pondus operatur in nobis*. Non voglio quì ora distendere gli altri vantaggj, sì morali, che naturali, ed anche spirituali, che a questa notte del godimento vengono di conseguenza; poichè son tutti quelli, che nell'altre notti abbiamo annoverati, e lo sono d'una natura assai più eminente: essendo questi piaceri, che si rifiutano, più al naturale connessi, e perciò acquistando l'uomo una più intima purezza nell'annegarli.

CAPITOLO XXVI.

In cui si comincia a trattare della quarta sorte di beni, che sono i beni morali. Si dice quali siano, ed in qual maniera sia lecito intorno ad essi il compiacimento della volontà.

207. La quarta sorte di beni, in cui si può la volontà dilettare, sono i beni morali. Intendiamo quì le virtù e gli atti loro in quanto morali, e l'esercizio di qualsivoglia virtù, e quel dell'opere di misericordia, l'osservanza della legge di Dio, e la politica, ed ogni esercizio di buona indole ed inclinazione. Questi beni morali, quando si possedono ed esercitano, me-

[1] *Johann. 3. 6.* [2] *2. ad Cor. 4. 17.*

meritano forse una maggior compiacenza di volontà, che alcuno degli altri tre generi sopraddetti. Conciosiachè per una di due cagioni o per ambedue insieme può l'uomo delle sue cose godere, cioè a dire o per ciò che sono in se stesse, o per lo bene che quasi stromenti e mezzi seco portano e traggono. Così troveremo, che il possedimento de' tre sopraddetti generi di beni niuna compiacenza merita di volontà; poichè, come si disse, [1] niun bene all'uomo da se producono, nè in se lo contengono, essendo tanto caduchi e lubrici: anzi che, come pure dicessimo, [2] generano ed arrecano a lui pena, dolore, ed afflizione d'animo. Quantunque poi meritino qualche compiacimento per la seconda cagione, allorchè di essi l'uomo si serve per gire a Dio: ad ogni modo è ciò tanto incerto, che da essi, come ordinariamente veggiamo, più di detrimento che di profitto l'uomo riporta. Ma già i beni morali per la prima cagione, cioè per quanto in se stessi sono e vagliono, meritano qualche compiacimento di chi li possiede. Poichè traendo seco la pace e la tranquillità, e il retto ordinato uso della ragione e delle consonanti operazioni, non può l'uomo in questa vita cosa migliore umanamente possedere. Quindi perchè le virtù in se medesime meritano, favellando all'umana, d'essere amate e stimate, si può ben l'uomo compiacere di possederle e di esercitarle; e per ciò che sono in se, e per quel bene che umanamente e temporalmente apportano all'uomo. Ora perchè in tal guisa le pregiarono, e lodarono, e studiaronsi di averle e di esercitarle i Filosofi, e i saggi, e gli antichi Principi, comecchè gentili, e che solo in esse temporalmente gli occhj fissavano a motivo de' transitorj corporali beni, che conoscevano in virtù della natura da esse seguire: perciò non arrivavano solo per mezzo loro ai beni ed alla fama temporale, che pretendevano; ma oltre a ciò Dio, che ama tutto il bene, (anche nel barbaro e gentile), e non impedisce che alcuna cosa buona si faccia, giusta il detto del Savio: [3] *Quem nihil vetat, bene faciens*, accresceva loro la vita, l'onore, il dominio, e la pace; come adoperò verso i Romani, perchè con giuste leggi reggevansi, e perciò quasi tutto il mondo lor sottomise: pagando ad essi temporalmente i buoni costumi siccom'erano per la propria infedeltà d'eterno premio incapaci. Ama Dio tanto questi beni morali, che solamente per avergli chiesto Salomone la sapienza, onde potesse il suo popolo erudire e giustamente governare, instruendolo ne' buoni costumi, lo aggradì molto il medesimo Dio; e gli disse, che perchè a quel fine gli avea dimandata la sapienza, gliela infonderebbe, e di più ancora che non gli avea dimandato, cioè le ricchezze e gli onori; sicchè niun Re o de' passati o degli avvenire lo pareggiasse: [4] *Quia postulasti verbum hoc, & non petisti tibi dies multos, nec*

[1] *l.* 3. *ne' capi* 18. 20. *e* 23. [2] *lib.* 3. *c.* 25. *n.* 204. [3] *Sap.* 7. 22.
[4] 3. *Reg.* 3. 11. 12. 13.

nec divitias, aut animas inimicorum tuorum; sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum judicium; ecce feci tibi secundum sermones tuos &c. sed & hæc, quæ non postulasti, dedi tibi, divitias scilicet, & gloriam; ut nemo fuerit similis tui in Regibus cunctis retro diebus. Quantunque però debba in questa prima maniera compiacersi il Cristiano de' morali beni e delle opere buone, che temporalmente fa, in quanto che i temporali sopraddetti beni cagionano; non deve però fermare il suo compiacimento in questa prima maniera; (come de' gentili si narrò, i cui guardi dell'Anima più oltre di questa mortal vita non transcendevano) ma giacchè ha il lume della Fede, mediante la quale spera la vita eterna, e che senza questa tutte le cose di quà e di là punto non gli gioveranno, deve solamente e principalmente rallegrarsi nella seconda guisa di possedere ed esercitare codesti morali beni; vale a dire in quanto che per amor di Dio operando si acquista la vita eterna: e per conseguenza deve porre l'occhio e il piacere unicamente nel servire ed onorar Dio colle sue buone azioni e virtù. Conciosiachè senza questo rapporto nulla vagliono dinanzi a Dio le virtù, come apparisce nelle dieci Vergini del Vangelo, [1] le quali tutte avevano custodita la Verginità, e si erano in opere buone esercitate; ma perchè cinque di loro non se n'erano alla seconda foggia compiacciute, cioè indirizzandosi in esse a Dio; ma piuttosto se ne compiacquero vanamente nella prima maniera, godendone e gloriandosi di possederle; perciò dal Cielo senza aggradimento e guiderdone alcuno dello Sposo furono escluse. Ebbero anche molti antichi alcune virtù, e fecero dell'opere buone; e non pochi Cristiani al dì d'oggi le fanno, ed anno in se stessi ed operano cose grandi; le quali però alla vita eterna punto non conferiranno, perchè in esse l'onore e la gloria del solo Dio, e sopra tutto l'amor suo non intesero. Deve adunque il Cristiano rallegrarsi, non se esercita opere buone, o se è di onesti costumi; ma se per solo amor di Dio senz' alcun altro riguardo ciò fa. Imperciocchè quanto in maggior premio di gloria tornerà l'averle fatte per solo servigio di Dio; tanto più sarà dinanzi a Dio di maggior confusione motivo l'essersi principalmente mossi da altri riguardi. Ora per indirizzare a Dio ne' morali beni il piacere, consideri il Cristiano, che il valore delle sue opere buone, e dei digiuni, e delle limosine, penitenze, ed orazioni &c. non si fonda tanto nella loro quantità e qualità, ma nell'amor di Dio, che in esse lo guida: e che allora tanto più sono qualificate, quanto con più puro e perfetto divino amore si fanno; e quanto meno interesse di piacere, e gusto, e consolazione, e lode in questa e nell' altra vita da esse pretende. Per la qual cosa non deve egli riposar il cuore nel godimento, nella consolazione, nel sapere, e negli altri vantaggj, che sogliono portar con seco

[1] *Matth.* 25. 1.

seco le buone opere e i divoti esercizj; ma deve a Dio ritirare il piacere, desiderando di servirlo in esse; e di questo piacere purgandosi, ed al buio quasi restando, volere che Dio solo sia quello, che di nascoso in esse si gode ed assapora senz'altro fine e interesse, che il suo onore e la sua gloria. A questo modo raccoglierà in Dio tutta la forza della volontà circa i beni morali.

CAPITOLO XXVII.

Di sette danni, che si possono incorrere, ponendo il godimento della volontà ne' beni morali.

208. I Danni principali, che ponno seguire all' uomo dal vano compiacimento nelle sue opere buone e ne' suoi costumi, trovo che sono sette, e molto perniciosi perchè spirituali, e li riferirò quì brevemente. Il primo danno è la superbia, la vanità, la vanagloria, e la presunzione; poichè il compiacersi delle proprie azioni non può essere senza lo stimarle; d'onde ne nasce la giattanza ed il restante secondo ciò, che del Fariseo dice il Vangelo, il quale orava vantandosi di digiunare e di esercitarsi in altre opere buone.[1]

209. Il secondo danno va comunemente concatenato con questo, ed è che giudica gli altri per cattivi ed imperfetti: facendone comparazione, e sembrandogli che non fanno nè operano bene al par di se, e in cuor suo e tal volta colle parole ancora stimandoli da meno. Questo danno aveva incorso il Fariseo, dicendo nella sua orazione:[2] *Deus, gratias ago tibi, quia non sum, sicut ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri; velut etiam hic Publicanus: jejuno bis in sabbato &c.* Non sono alla guisa degli altri uomini, ladri, ingiusti, e adulteri. Per modo che in un sol atto tutti i sopraddetti danni incorreva, stimando se stesso, e gli altri disprezzando; siccome al dì d'oggi fanno molti che dicono: Io non sono come il tale, nè faccio questo o quello secondo il costume di cotale o di cotal altro. Molti di costoro sono anche del Fariseo peggiori; perchè sebbene è vero, ch' egli non solamente gli altri tutti disspregiò; ma un particolare anche accennò, dicendo: Non sono come questo Publicano: eglino non si appagando dell' una e dell' altra maniera, arrivano ad avere sdegno ed invidia, quando veggono, che gli altri sono lodati, o che fanno e possono più di loro.

210. Il terzo danno si è, che siccome nell'operare al proprio diletto riguardano, comunemente non operano, se non quando prevedono, che da sì fatte azioni possa loro alcun piacere o lode seguire. Quindi a detto di Cristo fanno ogni cosa:[3] *Ut videantur ab hominibus*, e non ad oggetto di Dio solo.

211. Il quarto danno deriva da questo, ed è che da Dio non avranno ricompensa, avendo voluto in

[1] *Lucæ* 8. 12. [2] *Ibid. n.* 11. [3] *Matth.* 23. 5.

in questa vita cercarla dal godimento, dalla consolazione, o dall'interesse d'onore, o in altra guisa dalle proprie azioni; nelle quali cose dice il nostro Salvatore, che ricevettero la mercede: [1] *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam.* Ond'è che se ne resteranno colla sola fatica dell'opra, e senza guiderdone confusi. Sono tanto perduti in questo danno i figliuoli degli uomini, ch'io porto opinione, che la maggior parte dell'opere pubblicamente fatte o sono viziose, o di niun valore, o dinanzi a Dio manchevoli ed imperfette; non essendo eglino da questi umani interessi e riguardi disciolti. Conciosiachè qual altra cosa può giudicarsi di certe opere e memorie, che alcuni fanno ed istituiscono; mentre non le vogliono fare, se non perchè siano fra gli onori e gli umani rispetti della vanità del nostro vivere avvolte, o perchè il nome loro, o il lignaggio, o il dominio s'eternino; sino a collocare ne'Tempj gli Stemmi e le Insegne, quasi che si volessero quivi porre in luogo d'Immagini, dove tutti piegano le ginocchia: nelle quali azioni di alcuni può dirsi, che stimano più se stessi di Dio. Ma lasciando questi, che passano fra i peggiori, quanti ve n'ha, che variamente nell'operare incorrono questo danno? Dei quali altri vogliono, che le azioni loro siano lodate, altri che s' ingrandiscano; altri le raccontano e godono, che il tale e la tale, ed anche tutto il mondo le sappia; ed alle volte vogliono, che la limosina, o ciò che fanno, passi per le mani d'un terzo, perchè si palesi meglio: altri finalmente vogliono l'una e l'altra di queste cose. Il che è un suonar di trombetta, come dice il nostro Salvatore, [2] che fanno gli uomini vani, e che però non avranno dell'opre loro guiderdone da Dio. Per fuggire adunque un tal danno, devono costoro nascondere le proprie azioni; acciocchè Dio solo le vegga, non volendo che alcuno ne faccia conto. E non solo devono agli altri, ma a se medesimi ancora nasconderle: cioè che non vogliano in esse compiacersi, giudicando che siano cose notabili, nè da esse traggano piacere. In questa guisa s'intende spiritualmente ciò che disse Nostro Signore: [3] *Nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua.* Come sarebbe a dire: Non sappia la tua sinistra, ciò che si fa la tua destra; quasi che dicesse: Non istimare coll'occhio temporale e carnale l'azione spirituale che fai. Di tal maniera la forza della volontà in Dio si raccoglie, e presso di lui l'opera diviene fruttuosa: altrimenti non solo sarà gittata, come diciamo, ma non di rado per l'interna vanità e giattanza molto dinanzi a Dio peccherà; intendendosi a tal proposito quella sentenza di Giobbe: [4] *Si ...... & lætatum est in abscondito cor meum, & osculatus sum manum meam ore meo, quæ est iniquitas maxima.* Se io mi bacciai colla mia bocca la mano,

[1] *Matth. 6. 2.* [2] *Matth. 6. 2.* [3] *Ibid. 3.* [4] *Jobi 31. 26. 27. & 28.*

no, questa si è una iniquità ed un grave peccato; e se il mio cuore in segreto si rallegrò: intendendo quì per la mano l'opera e per la bocca la volontà, che in essa si compiace. E perchè, come dicemmo, la compiacenza passa dentro di se medesimo, dice: se in segreto il mio cuore si rallegrò, questa si è una grande iniquità, ed un negare la cosa a fronte di Dio, come ivi pure afferma [1]. Poichè a se attribuendo quell'opera, si viene a negarla a Dio, di cui è qualunque opera buona: ad esempio appunto di Lucifero, che nel suo cuore di se medesimo si compiacque; e a Dio negando ciò ch'era suo, in quello s'insuperbì.

212. Il quinto danno di questi tali è, che non avanzano nel cammino di perfezione; poichè stando eglino al gusto ed alla consolazione nell'operare legati, quando nelle opere e negli esercizj loro non trovano l'uno e l'altra: (il che per lo più avviene, allorchè Dio li vuole condur avanti, dando loro il pane duro de' perfetti, e svezzandoli dal latte dei bambini, e provando quali forze abbiano, e del tenero appetito purgandoli; acciocchè possano il cibo de' grandi assaggiare) essi comunemente avviliscono e perdono la perseveranza: dacchè il sopraddetto sapore nell'opere loro non trovano. Nel qual senso spiritualmente s'intende il detto del Savio: [2] *Muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti*. Le mosche, che muoiono, perdono la soavità dell'unguento. Poichè quando si offerisce a costoro qualche mortificazione, muoiono alle opere buone, lasciando di farle, e perdono la perseveranza, che la soavità dello spirito e la consolazione interiore in se racchiude.

213. Il sesto danno di costoro si è, che comunemente s'ingannano, tenendo per migliori le cose ed azioni, alle quali sono inclinati, che quelle in cui non trovan piacere; e lodano e pregiano l'une, riprovando e dispregiando le altre: quantunque comunemente le azioni, in cui più l'uomo mortifica l'amor proprio, (massime quando non è nella perfezione approfittato) siano più accette e preziose dinanzi a Dio per l'annegazione, che in esse fa l'uomo di se stesso: di quello che lo siano le altre, nelle quali trova la sua consolazione, in cui può se stesso agevolmente cercare. A questo proposito disse di loro Michea: [3] *Malum manuum suarum dicunt bonum*; vale a dire: Ciò che v'è di malvagio nell' opre loro dicono esser buono: il che accade loro dal mettere nelle proprie azioni il piacere, e non già solo in dar gusto a Dio. Quanto poi sì negli uomini spirituali, come nei comuni regni questo danno, sarebbe troppo lungo a descriversi; poichè uno appena vi avrà, che per amor di Dio ad operare si muova senza l'appoggio di qualche interesse di consolazione, o compiacenza, o altro riguardo.

214. Il settimo danno è, che non estinguendo l'uomo nell'opere mo-

[1] *ibid.* 28. [2] *Eccli.* 10. 1. [3] *Mich.* 7. 3.

morali il vano compiacimento, è più incapace a ricevere consiglj e ragionevoli ammaestramenti intorno le azioni, che deve fare. Conciosiachè l'abito di debolezza, che ha circa l'operare colla proprietà del vano piacere, l'incatena, o perchè non tenga l'altrui consiglio per migliore, o perchè quantunque lo tenga per tale, non lo voglia seguire, non essendovi ad esso inclinato. Questi divengono molto fiacchi nella carità di Dio e del prossimo; perchè l'amor proprio verso le loro azioni li fa nella Carità raffreddare.

CAPITOLO XXVIII.

De' vantaggj, che reca all' Anima l' allontanare dai morali beni il piacere.

215. MOlto grandi sono le utilità, che risultano all'Anima dal non voler applicare vanamente il piacere della volontà a questo genere di beni. Perciocchè quanto al primo si libera dal cadere in molte tentazioni e negl'inganni del Demonio, i quali stanno sotto la compiacenza delle tali buone opere coperti; come ben si potrebbe intendere in quelle parole, che si trovano presso Giobbe: [1] *Sub umbra dormit in secreto calami, & in locis humentibus*. Dorme sotto l'ombra, e nel nascondiglio d'un canneto, e negli umidi luoghi. Il che dice per rapporto al Demonio, poichè all' umidità del piacere e alla vanità della canna, cioè a dire dell'opere vane, delude l'Anima. Non è poi maraviglia il restarsi nascosamente dal Demonio in questo piacere ingannato; poichè senza aspettare la di lui suggestione il medesimo inutile diletto è lo stesso inganno: massimamente quando v'è nel cuore qualche vanto di tali azioni secondo ciò, che ben dice Geremia: [2] *Arrogantia tua decepit te, et superbia cordis tui*. La tua arroganza t'ingannò. Imperciocchè qual maggior inganno si trova della vanagloria? Ora da questo si libera l'Anima, che si purga di un tal piacere.

216. La seconda utilità è, che fa le cose più prudentemente e compiutamente: il che non ha luogo, se in esse v'è passione di godimento e piacere; poichè per mezzo di questa passione del piacere l'irascibile e la concupiscibile sono tanto soverchiate, che non lasciano luogo alla bilancia della ragione; ma fanno che va ordinariamente cangiando nelle azioni e ne' proposití, ed ora lasciando queste, ora applicandosi a quelle: cominciando e sospendendo le intraprese senza finirne mai una. Conciosiachè siccome opera per lo stimolo del piacere, e questo è mutabile, ed in alcune complessioni più che nell'altre; terminando questo è finita si bene l'opera ed il proposito, comecchè sia molto importante. In questi il diletto dell'azione è la forza e l'Anima di essa; sicchè spento il diletto finisce pure l'azione, ed essi non durano. Co-

[1] Job 40. 16. [2] Jer. 49. 16.

Costoro son di quelli, de' quali dice Cristo, che con allegrezza accolgono le parole; ma incontanente gliele toglie il Demonio, acciocchè non perseverino: [1] *Hi sunt, qui audiunt; deinde venit Diabolus, & tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant*: il che avvenne, perchè non avevano altra forza e radici, che il sopraddetto piacere. Il rimuovere adunque e separare da questo piacere la volontà è una eccellente disposizione a perseverare ed assicurarsi; e perciò è tanto grande questo profitto, come pure è grande il danno contrario. Il saggio mette gli occhj nella sostanza e nell'utilità dell'opera, non nel sapore e diletto di essa; e così non lancia colpi all'aria, e spreme uno stabile piacere dall'opera senza chiedere il tributo dei gusti.

217. Il terzo vantaggio è divino, e consiste in diventare poveri di spirito, estinguendo di queste azioni il vano piacere; il che forma una delle Beatitudini annunziate dal figliuolo di Dio: [2] *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est Regnum Cælorum*. Beati i poveri di spirito, poichè è di loro il Regno de' Cieli.

Il quarto profitto è, che chi questo godimento annegherà, nelle sue azioni sia piacevole, umile, e prudente; non operando impetuosamente e accelleratamente, siccome guidato dalla concupiscibile ed irascibile del piacere, nè con presuntuosa affettazione per la stima, che mediante la compiacenza fa delle opere sue; nè incautamente lasciandosi dal diletto accecare.

Il quinto utile si è, che rendesi a Dio ed agli uomini aggradevole; e si libera dall'avarizia, dalla gola, e dall' accidia ed invidia spirituali, e da mille altri vizj.

CAPITOLO XXIX.

In cui si comincia a trattare della quinta classe di beni, nei quali si può compiacere la volontà, e sono i sopranaturali. Si dice quali siano, e come si distinguono dagli spirituali, e come si deve il piacer loro a Dio indirizzare.

218. Convien ora trattare del quinto genere di beni, in cui può l'Anima compiacersi, e dicevamo essere i sopranaturali [3]. Per essi intendiamo quì tutti i doni e le grazie da Dio date, che eccedono la facoltà e virtù naturale, e si chiamano gratisdate: come sono i doni di sapienza e di scienza, che a Salomone conferì [4], e le grazie che annovera San Paolo [5], cioè a dire la Fede, la grazia delle sanità, la operazione de' miracoli, la Profezia, il discernimento e la discrezione degli spiriti, la spiegazione delle parole, e similmente il dono de' linguaggj. I quali beni quantunque è vero, che sono pure spirituali, come quelli di cui siamo fra poco per favellare: tuttavia perchè vi corre fra essi una notabile differenza, ho voluto distinguer-

[1] *Lucæ* 8. 12. [2] *Matth*. 5. 3. [3] *lib*. 3. *c*. 22. *n*. 174. [4] 3. *Reg*. 4. 29.
[5] 1. *ad Cor*. 12. 9. & 10.

guerli. Conciosiachè l'esercizio di questi al profitto degli uomini ha un immediato rapporto, e per un tale profitto e fine Iddio li comunica, come dice S. Paolo: [1] *Unicuique autem datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: Che a niuno si dà lo spirito se non per altrui utilità; il che di queste grazie s'intende. Ma l'esercizio o l'uso delle spirituali è solo fra l'Anima e Dio, e Dio e l'Anima in comunicazione d'intelletto e di volontà ec., come diremo in appresso [2]. Onde vi è differenza nell'oggetto, poichè le spirituali passano fra Dio e l'Anima; ma le sopranaturali, di cui si parla, alle altre creature per lo profitto loro sono ordinate. Si distinguono eziandio nella sostanza, e per conseguenza nella operazione, e così pur necessariamente nella dottrina.

219. Ragionando però ora de' doni e delle grazie sopranaturali, come quì le intendiamo, dico che per purgare il vano loro compiacimento conviene in questo luogo notare due vantaggj, che vi sono in questa classe di beni, vale a dire uno temporale e l'altro spirituale. Il temporale si è l'apportare salute agl'infermi, il rendere la vista ai ciechi, il risuscitare i morti, lo scacciare i Demonj, il profetar l'avvenire, acciocchè le persone se ne guardino, e le rimanenti di questa fatta. Lo spirituale ed eterno si è l'essere Iddio conosciuto e servito per mezzo di queste azioni o da chi le opera o da quelli, in cui e dinanzi ai quali si fanno. Quanto al primo vantaggio, ch'è il temporale, le azioni ed i miracoli sopranaturali non meritano, che l'Anima nè molto nè poco piacere vi prenda; perchè esclusa la seconda utilità, poco o nulla importano all'uomo: non essendo da se mezzo senza la Carità per unire l'Anima a Dio. Ora queste opere e grazie sopranaturali si possono esercitare senza essere in Grazia e senza la Carità; o infondendo Dio veramente i doni e le grazie, come fece all'iniquo Profeta Balamo; o altre somiglianti falsamente per via del Demonio operandone, come Simon Mago, o per via d'altri segreti naturali. Fra le quali opere e maraviglie se alcune recar dovessero qualche bene a chi l'esercita, certamente sarebbero le vere comunicate da Dio. E pur queste senza il secondo profitto quanto vagliano, già lo insegna San Paolo dicendo: [3] *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut æs sonans, aut cymbalum tinniens. Et si habuero Prophetiam, & noverim mysteria omnia, & omnem scientiam: & si habuero omnem Fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum* &c. Se parlerò ne' linguaggj degli uomini e degli Angioli, e non avrò la Carità, io son divenuto come un metallo che suona, o una campana che squilla. E se sarò Profeta, e comprenderò tutti i misterj, e sarò pieno di scienza; e se possederò

[1] 1. *ad Cor.* 12. 7. [2] *l.* 3. *c.* 32. *n.* 225. [3] 1. *ad Cor.* 13. 1. *et* 2.

rò tanta Fede da trasferire persino i monti, e pur non avrò in me la Carità, io non son nulla ec. Laonde Cristo nostro Redentore dirà a molti, che avranno sino a tal segno stimate le proprie azioni, quando in premio di esse gli chiederanno la Gloria dicendo: [1] *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, ... & virtutes multas fecimus?* Signore non abbiam noi in tuo nome profetato, e fatti molti miracoli? [2] *Discedite a me, qui operamini iniquitatem.* Partitevi da me operaj d'iniquità. Deve pertanto l'uomo rallegrarsi non di avere tali grazie e di esercitarle, ma se da esse il secondo spiritual frutto ne cava; cioè a dire servendo nel mezzo di esse a Dio con vera Carità, in cui è riposto il frutto della vita eterna. Che perciò il Salvator nostro riprese i suoi discepoli, perchè si rallegrassero di scacciare i Demonj, dicendo loro: [3] *Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur: gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in cælis.* Non vogliate rallegrarvi, perchè i Demonj vi si assoggettano; ma perchè i vostri nomi nel libro della vita son registrati. Il che in buona Teologia significa quanto dire: Rallegratevi, se i vostri nomi nel libro della vita sono scritti. Colle quali parole si spiega, che non si deve l'uomo rallegrare, se non che camminando per quella strada, che comprende le opere fatte con Carità. Imperciocchè che giova e vale dinanzi a Dio ciò, che non è amor di Dio? il quale non sarà mai perfetto, se non è forte e discreto in purgare di tutte le cose il piacere, ponendolo solo in far la volontà di Dio; ed in questa guisa la volontà per mezzo de' sopranaturali beni a lui si unisce.

CAPITOLO XXX.

Dei danni, che possono all' Anima seguire dal mettere il piacere della volontà in questo genere di beni.

220. TRe danni principali mi sembra, che possono all'uomo venire dal mettere ne' sopranaturali beni il suo piacere: vale a dire ingannare ed essere ingannato, detrimento nell'Anima circa la Fede, vanagloria, o altra vanità. Quanto al primo è cosa molto facile ingannare gli altri e se medesimo ancora, rallegrandosi in questa sorte di cose. E la ragione si è, poichè per conoscere quali di esse vere siano e quali false, e come ed in qual tempo debbansi esercitare, è necessario un gran discernimento e molta luce da Dio; e pur l' uno e l'altra vengono dal godimento e dalla stima di sì fatte azioni assai impediti. E ciò per due ragioni: la prima perchè il giudizio è dal piacere istupidito ed offuscato; l'altra perchè mosso l' uomo da un tal piacere non solo brama d'averlo più presto, ma è anche inclinato a che si goda fuor di tempo. Ora posto il caso, che le

[1] *Matth.* 7. 22 [2] *Ibid.* 13. [3] *Luca* 10. 20.

le virtù e le opere che si fanno sian vere, bastano questi due difetti per molte volte in esse prendere errore; o non intendendole come vanno intese, o di esse non approfittandosi, e non facendone uso come e quando conviene. Conciosiachè quantunque sia vero, che nel comunicare Dio questi doni e queste grazie infonde anche intorno ad esse luce, e dà impulso circa il come ed il quando si devono esercitare: essi tuttavia per l' attaccamento, che possono loro avere, e le imperfezioni che vi ponno commettere, sono esposti ad errare notabilmente; non ne usando con quella perfezione che Dio vuole, e come e quando egli vuole. In tal guisa leggesi [1], che far voleva Balamo, allorchè contro la divina volontà ebbe ardimento d' andarsene a maledire il popolo d'Israello; per la qual cosa sdegnandosi Dio lo voleva uccidere. San Giacomo pure e S. Giovanni dal zelo trasportati volevano far cadere fuoco dal Cielo sopra i Samaritani; perchè a Cristo Signor nostro non avevano dato ricovero, e di ciò furono da lui ripresi [2]. Laonde si vede chiaro, che questi imperfetti, di cui andiamo parlando, si determinano a fare codeste cose, quando non conviene, per istimolo di qualche passione d' imperfezione, involta nella compiacenza e stima di esse. Perciocchè quando non sono da una somigliante passione commossi, si muovono e determinano ad esercitare queste virtù nel tempo e modo, in cui Dio ad esse li muove; fuori del qual tempo e modo non conviene di esercitarle. Intorno a che si lamentava egli di certi Profeti per Geremia, dicendo: [3] *Non mittebam Prophetas, & ipsi currebant: non loquebar ad eos, & ipsi prophetabant*. Io non inviava i Profeti, ed essi correvano; io non parlava loro, ed essi profetavano; e più avanti segue: [4] *Seduxerunt populum meum in mendacio suo, & in miraculis suis, cum ego non misissem eos, nec mandassem eis*. Ingannarono colle loro bugie e co' miracoli il mio popolo, non avendoli io spediti, nè cosa alcuna ad essi comandata. Ove anche dice di essi: [5] Che scorgevano la visione del proprio cuore, e secondo essa parlavano. Il che non sarebbe seguito, se non avessero eglino avuto in tali opere questo abominevole attaccamento di proprietà. Laonde queste autorità ne danno ad intendere, che il danno del sopraddetto piacere non solo conduce a servirsi iniquamente e perversamente di cotali grazie da Dio concedute, come Balamo e coloro, de' quali dicesi quì, che facendo miracoli ingannavano la gente; ma sino ancora ad usarne senza averle da Dio ricevute: come codesti che profetizavano a capriccio, e le visioni pubblicavano da loro composte, o dal Demonio ad essi rappresentate. Conciosiachè veggendoli il Demonio a cotali cose affezionati, ne apre loro un largo campo, e molta materia ne dà, frammettendovisi in varie guise; ond'è

[1] *Num.* 21. 23. [2] *Luc.* 9. 54. [3] *Jer.* 23. 21. [4] *Ibid.* 32. [5] *Ibid.* 26.

d'è che spiegano essi le vele, ed acquistano una sfrontata audacia per allargarsi in queste opere prodigiose. Nè in ciò solamente si ferma; ma il piacere e la cupidigia di sì fatte azioni a tal segno conducono questi tali; che se prima un patto occulto avevano col Demono, (operando simili cose molti di loro in virtù di questo occulto patto) già vengono ad arrischiarsi di formare con esso un patto espresso e manifesto: soggettandosi di concerto per discepoli del Demonio e per suoi confederati. Da questa origine escono i fattuchieri, gl'incantatori, i maghi, gli arioli, e gli stregoni. Anzi a tanto male arriva la compiacenza delle opere mentovate, che non solamente cercano di comperare i doni e le grazie a contanti, come per servire al Demonio Simon Mago voleva [1]; ma ad un tale effetto eziandio proccurano di avere le cose sacre, e (ciò che non puossi senza tremito proferire) le divine ancora. Stenda Iddio a costoro, e mostri in essi la sua grande misericordia. Ora quanto siano questi a se perniciosi ed alla Cristiana Repubblica di pregiudizio, ciascheduno lo potrà comprendere chiaramente. Dove è da notarsi, che tutti que' maghi ed arioli, che fra i figliuoli d'Israello vi aveva, e che Saulle sgombrò dalla terra [2], per volere i veri Profeti di Dio imitare, erano in tante abominazioni ed inganni caduti. Deve adunque colui, che avrà qualche grazia e dono sopranaturale, staccare dall'esercizio di esso la cupidigia ed il godimento; e Dio, che per vantaggio della sua Chiesa e de' suoi membri sopranaturalmente glielo dà, quando e come si deve, lo muoverà in una maniera similmente sopranaturale ad esercitarlo. Che poichè a' suoi discepoli comandava, che non si prendessero pensiero di ciò, che avevano a ragionare, nè come il dovessero eseguire: essendo negozio sopranaturale di Fede; vorrà del pari, che non essendo l'impresa di cotali opere punto inferiore, aspetti l'uomo, che Dio movendogli l'animo, ne sia l'operatore: siccome in virtù di lui solo si deve operare qualunque virtù. Che perciò i discepoli negli Atti degli Apostoli, quantunque avesse Dio loro infuso queste grazie e questi doni, fecero nondimeno orazione, pregandolo che si compiacesse di stendere la sua mano in far miracoli, e dare per mezzo loro ai corpi la sanità, a fine d'insinuare ne' cuori la Fede di nostro Signor Gesù Cristo: [3] *Da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates, & signa, & prodigia fieri per nomen Sancti Filii tui Jesu.*

221. Il secondo danno, che può da codesto primo essere originato, è danno circa la Fede, e può in due maniere seguire. La prima quanto agli altri, poichè mettendosi alcuno a far delle maraviglie, ed operare delle virtù fuor di tempo e di necessità, oltre che questo è un

[1] *Act.* 8. 19. [2] 1. *Reg.* 28. 3. [3] *Actor.* 4. 29. & 30.

tentar Dio, cosa gravemente peccaminosa, potrà avvenire che non gli riescano, e quindi generare negli animi altrui poco credito e qualche dispreggo della Fede. Perciocchè quantunque alle volte tornino loro bene, volendolo Dio per altre cagioni e diversi riguardi, come colla fattuchiera di Saulle lo fece [1] (se pure è vero che Samuello fosse quegli, che in quel caso comparve), non però sempre bene lor torneranno; e quand'anche tornassero, non lasciano d'errare e d'essere colpevoli, usando di queste grazie quando non è spediente. Nella seconda maniera può ricever danno in se stesso circa il merito della Fede; poichè facendo egli di tali miracoli molto caso, si leva l'appoggio dell'esercizio sostanziale della Fede, ch'è un abito oscuro; e per conseguenza dove vi concorrono più segni e testimonianze, minor merito nel credere vi rimane. Laonde San Gregorio dice, [2] che non ha merito la Fede, quando la ragione umanamente e palpabilmente vi somministra le prove. Quindi è, che opera Dio cotali maraviglie, quando alla credenza e ad altri fini della sua gloria e de' suoi Santi son necessarie; e perciò perchè non perdessero il merito i suoi discepoli, se avessero avuta del suo risorgimento sperienza, avanti di manifestarsi loro fece molte cose, perchè credessero senza vederlo. Conciosiachè a Maria Maddalena mostrò [3] prima il sepolcro voto, e quindi [4] gli Angioli che glielo dicessero: poichè la Fede passa per mezzo dell' udito, come dice San Paolo: [5] *Fides ex auditu*; ed acciocchè ascoltandolo, prima lo credesse di quello che lo vedesse. Ed anche quando lo vide, fu sotto le divise d'ortolano [6] per finir d'istruirla nella credenza, che col fervore di vederselo presente le mancava [7]. Ai discepoli parimente lo mandò prima [8] dicendo per le donne, ed in appresso si portarono a vedere il sepolcro. Agli altri eziandio verso Emausse avviati [9]; prima che lo vedessero, infiammò il cuore camminando nel mezzo di essi travisato. E finalmente dopo li riprese tutti, che non avessero creduto a coloro, da cui aveano del suo risorgimento avuta notizia. Corresse pure San Tommaso, perchè volle prendere lo sperimento nelle sue piaghe [10], quando gli disse ch' erano beati quelli, i quali non vedendolo gli credessero. Da ciò si vede, che Dio non è a far miracoli troppo inclinato; e perciò i Farisei riprese, che ad altro non davan credito che a questi, dicendo: [11] *Nisi signa, & prodigia videritis, non creditis*. Se non vedete segni e prodigj, non mi prestate credenza. Perdono adunque molto di Fede coloro, che in queste azioni sopranaturali amano di compiacersi.

222. Il terzo danno si è, che comunemente per la compiacenza di

[1] 1. *Reg.* 28. 12. [2] *Hom.* 26. *in Evang.* [3] *Johann.* 20. 1. [4] *Lucæ* 24. 6. [5] *ad Rom.* 10. 17. [6] *Johann.* 20. 15. [7] *Matth.* 28. 10. [8] *Johann.* 20. 3. [9] *Lucæ* 24. *a num.* 15. [10] *Johann.* 20. 28. & 29. [11] *Johann.* 44. 48.

di tali opere cadono in vanagloria o in qualche vanità. Perchè anche la stessa compiacenza di queste maraviglie, non dirigendosi puramente, come abbiam detto, a Dio e per Dio, è vanità: il che si scorge dall'aver nostro Signore ripresi i discepoli, [1] perchè si fossero rallegrati, che si assoggettavano loro i Demonj; il quale compiacimento se non fosse vano, non lo avrebbe mai il nostro Salvatore riprovato.

CAPITOLO XXXI.

Di due profitti, che si traggono dall'annegazione del piacere intorno le grazie sopranaturali.

223. OLtre i vantaggj che colla privazione d'un tal piacere l'Anima conseguisce, liberandosi dai tre sopraddetti danni, due altre eccellenti utilità ne riporta. La prima si è ingrandire e magnificar Dio, e la seconda esaltarsi l'Anima in se medesima. Conciosiachè in due maniere è Dio nell'Anima magnificato: la prima ritirando il cuore ed il compiacimento della volontà da tutto ciò, che non è Dio, e in lui solamente collocandolo. Questo significar volle Davidde nel luogo, che al principio della notte di questa potenza abbiamo recato [2], cioè a dire: [3] *Accedet homo ad cor altum, & exaltabitur Deus*. Arriverà l'uomo ad innalzare il cuore, e ne sarà Dio esaltato. Poichè sopra tutte le cose sollevando il cuore, sopra tutte le cose pure l'Anima s'innalza. E siccome di tal guisa in Dio soltanto mettendolo, ne rimane Dio magnificato e ingrandito, manifestando all'Anima la propria eccellenza e grandezza: così per questo innalzamento di piacere in lui le porge Iddio un testimonio di chi egli è: il che non segue senza votarsi del piacere e della consolazione della volontà circa tutte le cose; come pure lo disse per Davidde: [4] *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*. Cessate da ogni cosa, e vedete, come io son Dio. E un'altra volta dice: [5] *In terra deserta, & invia, & inaquosa: sic in sancto apparui tibi, ut viderem virtutem tuam, & gloriam tuam*. In una terra deserta, arida, e fuor di strada dinanzi a te mi presentai per vedere la tua virtù e la tua gloria. Essendo adunque vero che si magnifica Dio, mettendo il piacere nello staccamento da tutte le cose; maggiormente si magnifica, allontanandolo da queste più maravigliose per collocarlo in lui solo; poichè essendo sopranaturali d'una più sublime entità sono formate: ond'è che lasciandole addietro per fissar in Dio solo il diletto, questo è un attribuire a Dio maggior gloria ed eccellenza che a loro. Imperciocchè quanto più cose uno e più grandi per un altro dispregia, tanto più lo stima ed ingrandisce. Oltre a ciò è Dio anche nella seconda maniera esaltato, separando da questa sorte di opere la volontà; poichè quanto più è Dio senza testimonj e se-

[1] *Luce* 10. 20. [2] *l.* 3. *c.* 15. *n.* 170. [3] *Ps.* 63. 8. [4] *Ps.* 45. 11. [5] *Ps.* 62. 3.

segni creduto e servito; tanto più è dall' Anima esaltato: essendo che crede di Dio più di quello, che possono i segni ed i miracoli farle comprendere.

224. La seconda utilità, mediante la quale si esalta l'Anima, è, che scostandosi da tutti i testimonj e segni apparenti la volontà, si solleva ad una Fede molto pura, che le viene da Dio con assai maggiore intensione infusa ed aumentata. Le accresce insieme le altre due Teologiche virtù, che sono Carità e Speranza: coi quali mezzi gode di divine altissime notizie per via dell' oscuro e nudo abito della Fede; e d'un gran diletto amoroso per mezzo della Carità, la quale non lascia in altra cosa, fuorchè nel vivo Iddio, compiacersi la volontà; e per mezzo della Speranza la lascia soddisfatta. Tutto ciò racchiude un ammirabil frutto, che giova essenzialmente e direttamente per la perfetta unione dell' Anima con Dio.

CAPITOLO XXXII.

In cui si comincia a trattare del sesto genere di beni, di cui può godere la volontà. Si dice quali siano, e se ne fa di essi la prima divisione.

225. POichè il fine, che si siamo in questa opera prefisso, è d' incamminare lo spirito per via de' beni spirituali fino alla divina unione dell' Anima con Dio; dovendo noi ora in questo sesto genere degli spirituali beni appunto trattare, che sono ad un tale affare i più conducenti, sarà convenevol cosa, che sì io, come il Lettore con particolare avvertenza fermiamo quì la nostra considerazione. Conciosiachè è cosa certa, che alcuni per difetto di scienza a solo servigio dei sensi delle spirituali cose fan uso, lasciando lo spirito voto; per modo che appena vi avrà uno, a cui il sensual succo non corrompa buona parte dello spirito: bevendosi l'acqua prima che allo spirito arrivi, onde ne riman questo secco e voto.

226. Facendosi dunque al proposito, mi spiego d'intendere per beni spirituali tutti quelli, che muovono ed aiutano alle divine cose, ed al trattenimento dell'Anima con Dio, ed alle comunicazioni di Dio coll'Anima. Cominciando ora dai generi supremi a dividerli, dico che i beni spirituali son di due classi, cioè a dire alcuni dilettevoli ed altri penosi; e ciascheduna di queste pure ammettono due maniere; poichè i dilettevoli altri sono di cose chiare, che distintamente s' intendono, ed altri di cose, che con chiarezza e distinzione non si capiscono. Li penosi pure parte a chiare e distinte cose, e parte a confuse ed oscure appartengono. Possiamo tutti questi distinguere eziandio secondo le potenze dell' Anima. Conciosiachè alcuni, inquanto son cognizioni, spettano all' intelletto, altri, siccome abbraccia-

no

no affetti, includonsi nella volontà, ed altri finalmente immaginarj essendo, si riducono alla memoria. Lasciando adunque all'avenire i beni penosi per quella parte, onde appartengono alla notte passiva, dove di essi ragioneremo, [1] e parimente i piacevoli, che diciam essere di cose confuse e non distinte, per trattarne in ultimo luogo: [2] in quanto che concernono la notizia generale, confusa, ed amorosa, per mezzo di cui segue l'unione dell'Anima con Dio, e che nel secondo libro si omise, [3] rimettendone di ragionarne in sul fine, quando si divideranno le apprensioni dell'intelletto; il che nel libro della Notte oscura compiutamente faremo [4]: lasciando, ripiglio, tutto ciò, di que' dilettevoli beni si ragionerà quì, che a chiare e distinte cose si riferiscono.

CAPITOLO XXXIII.

De' beni spirituali, che nell'intelletto e nella memoria ponno distintamente cadere; e si dice come deve la volontà intorno il compiacersene adoperarsi.

227. VI sarebbe molto da faticare fra la moltitudine delle apprensioni della memoria e dell'intelletto, insegnando alla volontà, come si dovrebbe portare circa il godimento, che può in esse sentire; se non si fosse di queste copiosamente nel secondo e terzo libro trattato [5]. Perchè però si disse quivi la maniera, onde quelle due potenze dovevano circa di esse regolarsi per avanzare alla divina unione, e perchè allo stesso modo deve attenersi nel godimento loro la volontà; perciò non è necessario di riferirle in questo luogo: bastando soggiugnere, che dovunque ivi si dice, che delle tali e cotali altre apprensioni quelle potenze si votino, s'intende pure, che deve la volontà del compiacimento loro votarsi. E nella stessa maniera, come si disse che la memoria e l'intelletto anno circa tutte quelle apprensioni da governarsi, deve egualmente farlo la volontà. Conciosiachè non potendo l'intelletto e le altre potenze ammettere o rifiutar nulla, senza che vi concorra la volontà; evidente cosa è, che la medesima dottrina ad uno giovevole servirà pure all'altra. Veggasi pertanto ivi ciò, che in tal caso ricercasi; perchè in tutti i danni e pericoli colà annoverati caderà l'Anima, se non sa in tutte quelle apprensioni indirizzare a Dio il piacere della volontà.

CAPITOLO XXXIV.

Dei beni spirituali dilettevoli, che nella volontà ponno con distinzione cadere; e si dice di quante maniere siano.

228. A Quattro sorti di beni possiamo tutti quelli ridurre,

[1] *Notte osc. l. 2. c. 5. fino al 13.* [2] *Ibid. c. 13.* [3] *l. 2. c. 10. n. 48. e c. 23. n. 92.*
[4] *Notte osc. l. 1. c. 10. n. 38. e l. 2. c. 5. fino al 13.* [5] *l. 2. c. 8. n. 45. l. 3. c. 11. n. 161. e c. 15. n. 170.*

re, che ponno essere con distinzione alla volontà di piacere: cioè motivi, provocativi, direttivi, e perfettivi, dei quali andremo ordinatamente favellando; e prima de' motivi, che sono le Immagini, e i ritratti de' Santi, e gli Oratorj, e le ceremonie. Quanto a ciò che le Immagini e i ritratti de' Santi concerne, vi può essere molta vanità e vano compiacimento. Conciosiachè essendo esse Immagini al divin culto tanto importanti, e per muovere a devozione la volontà sì necessarie, come le dimostrano l'approvazione e l'uso, che la Chiesa nostra Madre ne fa: (e però conviene di sempre approfittarsene per destare la nostra tiepidezza) non vi mancano molte persone, che più nella pittura e negli ornamenti loro trovan piacere, di quello che nelle cose che rappresentano.

229. L'uso delle Immagini per due principali finj è dalla Chiesa ordinato, cioè per onorare in esse i Santi, e per mezzo loro muovere la volontà, e la divozione verso di essi svegliare. Ora in quanto a questi effetti conducono, sono di grande profitto, e l'uso loro è necessario. Che perciò quelle, che più al naturale e al vivo sono cavate, e che a maggior divozione muovono la volontà, s'anno a eleggere fra l'altre: fermando più gli occhj in ciò, che nel valore e nella curiosità della fattura o dell'ornamento. Imperciocchè v'ha, come dissi, alcune persone, che riguardano più alla curiosità della Immagine ed al suo valore, che a ciò che rappresenta; e la interiore divozione, che spiritualmente al Santo invisibile devon rivolgere, impiegano nell' affezione ed esterna curiosità; di maniera che si compiaccia e diletti il senso, ed in essa riposino l'amore e il godimento della volontà: la qual cosa impedisce affatto il vero spirito, ch'esige d'annichilare in tutte le particolari cose l'affetto. Questo ben si scorge in un abominevole uso, che presso alcuni de' nostri tempi è invalso; i quali non avendo alle vane gale del mondo abborrimento, adornano le Immagini secondo le varie foggie di vesti, che gli uomini vani inventano giornalmente per compimento de' passatempi e delle leggierezze loro; e degli abiti, che vengono in essi ripresi, vestono le Immagini: cosa che dai Santi, che rappresentano, fu sempre abborrita e si abborrisce; proccurando per tal mezzo sì questi che il Demonio di canonizzare le proprie vanità, addattandole ai Santi non senza lor grande ingiuria. In tal guisa l'onesta e grave divozione dell'Anima, che da se ogni vanità e vestigio di essa scaccia e rigetta, già si riduce a poco più, che ad un molto curioso e superfluo ornamento ed affetto delle Immagini e ricercate figure, a cui sono affezionati, e la compiacenza loro rivolgono. Così vedrete alcune persone, che non si saziano d'aggiugnere Immagini a Immagini, e che siano d'una tal sorte e fattura, e nella sola tal maniera accommodate; in guisa che il senso ne resti pago, e con molto poca divozio-

ne

ne il cuore. Anno costoro un sì forte attaccamento a cotali cose, come ai loro Idoli Mica [1] e Labano [2], l'uno de' quali uscì di casa, gridando a gran voci, perchè glieli avevano rubbati; e l'altro per essi avendo intrapreso un lungo cammino, ed essendo in gran collera montato, tutti gli arnesi di Giacobbe mise sossopra e ricercò. La persona divota fonda principalmente nell'invisibile la sua divozione, e di poche Immagini abbisogna e si serve, e fra queste di quelle, che più al divino che all'uman essere si conformano: accommodandole a quello e in quelle vesti ancora, che al proprio secolo e stato, e non al nostro convengono; acciocchè non solo di questo secolo le divise non le muovano l'appetito; ma nemmeno di lui si ricordi per loro mezzo: tenendo davanti gli occhj ciò, che ad esso o a qualche sua cosa rassomigli. Anzi neppure in quelle medesime Immagini, che usa, tiene avvinto il cuore; e quindi se gliele levano, non se lo reca a pena, perchè cerca dentro di se la viva immagine di Cristo Crocifisso, per rapporto al quale gode, che tutto le sia tolto, e tutto le manchi; ed ancorchè le tolgano quegli stessi mezzi, che pare più conducano a Dio, si rimane tranquilla. Conciosiachè è maggior perfezione dell'Anima lo starsene con tranquillità e piacere nella privazione di questi motivi, che nel possederli con attaccamento dell'appetito. E per verità quantunque sia ben fatto compiacersi di avere di quelle Immagini e di quegli stromenti, che a maggior divozione l'Anima aiutino; (dovendosi a questo fine sciegliere sempre quelle che muovon più) non è però perfezione lo starvi tanto legato, che con proprietà le possegga, e sia per attristarsene quando gliele levassero. Tenga l'Anima per cosa certa, che quanto più starà con proprietario affetto a qualche Immagine o motivo sensibile attaccata, tanto meno la sua devozione ed orazione a Dio saliranno. Conciosiachè sebbene è vero, che per essere alcune più simili al naturale dell'altre, e più coll'une che coll'altre fomentandosi la devozione, solo per questo riguardo, come vengo ora di dire, più all'une che all' altre conviene affezionarsi; non devesi fare però col sopraddetto attaccamento di proprietà: di maniera che ciò, che ha da condurre lo spirito a Dio per esse volando, e tosto di quelle e d'ogni altra cosa dimenticandosi, tutto se lo mangi il senso, e si rimanga la persona nel piacere ingolfata degli stromenti; i quali dovendo per solo aiuto dello spirito servire, servano già alle volte per mia imperfezione d'ostacolo, non meno che l'attacco e la proprietà di qualsivoglia altra cosa.

229. Quand'anche però su questo punto delle Immagini ci fosse qualche replica: non essendosi ben intesa la nudità e povertà di spirito, ch'esige la perfezione, non vi potrà certamente essere nella imper-

[1] *Jud.* 18. 24. [2] *Gen.* 31. 34.

perfezione, che comunemente intorno i Rosarj si commette; poichè appena vi avrà chi non cada per essi in qualche debolezza, volendo che sia più di questo che di quel lavoro, di tale anzichè d'altro colore e metallo, e con un ornamento piuttosto che con diverso: quantunque tutto ciò non importi nulla, acciochè Dio esaudisca le preghiere, che con questo o quel Rosario si porgono: essendo invece quell'Anima ascoltata, che con semplice e dritto cuore procede, non attendendo ad altro che all'aggradimento di Dio, e nulla curandosi di adoperare questo o quel Rosario, se non fosse a motivo delle Indulgenze.

230. La nostra vana cupidigia è di tal natura e condizione, che vuole in tutte le cose legarsi, e fa come il tarlo, che rode le parti sane, e sì nelle buone che nelle cattive cose esercita il suo mestiere. Conciosiachè che altro significa il goder tu di portare un curioso Rosario, e volere che sia piuttosto fatto in questa che in altra maniera, se non che aver posta in uno stromento la compiacenza? Lo stesso vaglia dello scieglere più questa Immagine che un'altra, senza riguardare se ti sveglierà più all'amor di Dio, ma solamente s'è più preziosa o curiosa? Certo è che se tu impiegassi il tuo appetito e compiacimento solo in piacere a Dio, d'una o dell'altra cosa punto non cureresti: essendo di molta noia vedere alcune persone spirituali tanto attaccate alla manifattura, ed alla curiosità, ed al vano diletto di cotali stromenti e motivi. Poichè non le vedrete mai paghe, ma sempre cangiando e lasciando gli uni per gli altri, fino a porre in obblio per colpa di questi visibili modi la devozione dello spirito, e stabilirvi in essi un attaccamento di proprietà non punto alle volte diverso da quello, che in altri temporali arnesi con molto danno si stabilisce.

CAPITOLO XXXV.

Si prosegue la materia delle Immagini, e si parla dell' ignoranza, che anno intorno ad esse molte persone.

231. AVrei molto che dire della rozzezza di non pochi circa le Immagini; poichè giugne a tal segno la sciocchería, che alcuni confidano più in una Immagine che nell'altra, portati solamente dall'affezione, che più ad una che ad un'altra figura nodriscono: nella qual cosa si avvolgono una grande ignoranza e degenerazione dal trattare con Dio e dal culto ed onore, che se gli devono, il quale principalmente riguarda la Fede e la purezza del cuore di chi ora. Imperciocchè il concedere Iddio più grazie alle volte per mezzo d'una Immagine anzichè d'un'altra di quella medesima sorte, nasce, (quantunque siavi nella manifattura molta differenza) perchè destino gli uomini la loro divozione più per via di questa che per via di quella. Quindi è, che opera Dio miracoli e

fa

fa grazie per interceffione più di una Immagine che di un altra, perchè con quella novità l'addormentata divozione e l'affetto dei Fedeli si destino. E ficcome allora per mezzo di quella Immagine si accende la divozione, e si continuano le preghiere; (essendo l'una e l'altre due argomenti, onde si muove Dio ad ascoltare e concedere ciò, che se gli dimanda) allora pure e per mezzo di quella Immagine, e in virtù della orazione e dell'affetto continua Dio i favori ed i miracoli; perchè avendo la persona fede e divozione a quella Immagine, viene ad averla al Santo ancora che rappresenta.

232. Non si faccia adunque nelle Immagini rifleffione alla diversità del lavoro, onde avere più confidanza nell'una che nell'altra; poichè sarebbe questa una gran rozzezza: ma quelle si stimino più, che più risvegliano la devozione. In conseguenza di che veggiamo, che Dio per purificare maggiormente questa formal divozione, se fa alcune grazie, ed opera miracoli, ordinariamente li fa per mezzo d'Immagini non molto bene scolpite, nè curiosamente dipinte o figurate; perchè dai Fedeli qualche parte di quegli effetti nella pittura o nel lavoro non si rifonda. Molte fiate ancora suole nostro Signore concedere somiglianti favori per mezzo di quelle Immagini, che in lontani e solitarj luoghi si trovano. Prima perchè con quel movimento d'andare a visitarle cresca più l'affetto, e sia l'atto più intenso. In secondo luogo perchè ad orare fuggano, come faceva il Signore, lo strepito e la gente. Per la qual cosa chi va in pellegrinaggio fa bene di andarvi, quando non v'è concorso, comecchè il tempo sia straordinario; e quando ci va molto popolo, non mai glielo consiglierei: poichè ordinariamente ritornano più distratti, che non v'andarono. Ed infatti prendono molti il pellegrinaggio, e ci vanno più per ricreazione che per divozione; e perciò se non v'è divozione e fede, neppur l'Immagine sarà sufficiente. O quanto viva Immagine si era il nostro Salvatore nel mondo! e contuttociò chi non era dalla Fede animato, quantunque con esso lui si accompagnasse, e le sue opere maravigliose vedesse, non se ne approfittava. E questa era la cagione, perchè, [1] come dice l'Evangelista, nella sua patria non operava molte virtù.

233. Voglio parimente a questo passo riferire alcuni effetti soprannaturali, che alcune Immagini in certe particolari persone alle volte cagionano: cioè a dire, che inferisce Iddio in alcune Immagini un tale singolare spirito, che lasci nella mente impressa la figura della Immagine, e la divozione che cagionò, portandola seco quasi presente; e quando attualmente di quella si ricorda, risvegli il medesimo spirito, come allorchè la vide, alle volte meno ed alle volte più: il quale spirito poi non trovino in un'altra Immagine, sebbene meglio travagliata.

[1] *Lucæ* 4. 23.

234. Anno del pari alcune persone più tenerezza a certe manifatture, che non l'anno ad altre; ed in alcune non procederà ciò, che da naturale affezione e piacere; (siccome uno si appagherà più d'un viso che d'un altro) e ad essa naturalmente più si affezionerà, e la porterà più alla sua fantasia presente; ancorchè non sia, come l'altre, bella: poichè a quella maniera di forma e di figura il suo genio inclina. Così penseranno molti, che l'affetto verso la tale o tal altra Immagine sia divozione, ed altro forse non sarà, che naturale compiacenza e propensione. Altre volte accade, che mirando una Immagine, la veggano muoversi, o mutar sembiante, o far segni, o dar ad intendere qualche cosa, o parlare. Questa maniera e quella ancora degli effetti sopranaturali, che abbiamo quì delle Immagini riferiti, quantunque sia vero, che non di rado siano sinceri e buoni affetti, producendoli Dio o per accrescere la divozione, o perchè l'Anima ne tragga qualche appoggio, a cui per essere alquanto debole si raccomandi, e molte volte servano a non distrarsi: altre fiate però non sono veri, e suole cagionarli il Demonio per nuocere ed ingannare. Per tanto intorno a tutto ciò daremo nel seguente capitolo qualche ammaestramento.

CAPITOLO XXXVI.

Come si deve dirigere a Dio per mezzo dell'oggetto delle Immagini il piacere della volontà; di maniera che essa non erri, e non le siano quelle d'impedimento.

235. Siccome sono le Immagini di gran giovamento per ricordarsi di Dio e de' Santi, e per muovere a divozione la volontà, usando di esse per la via ordinaria, come conviene; così pure conferiranno a grandemente errare, se, quando circa di esse qualche sopranatural cosa succede, non sapesse l'Anima regolarsi, com'è dicevole, per andare a Dio. Conciosiachè uno dei mezzi, con cui agevolmente il Demonio tira a se l'Anime incaute, e il cammino della verità dello spirito loro impedisce, si è il servirsi di cose rare e straordinarie, che fa comparire o nelle Immagini materiali e corporee, che usa la Chiesa, o in quelle, che suole imprimere nella fantasia sotto la figura d'un tale o tal altro Santo, o sotto la propria Immagine, trasfigurandosi in Angelo di luce per ingannare. L'astuto Demonio per verità proccura di travisarsi in que' medesimi mezzi, che adoperiamo in luogo di rimedio ed aiuto, a fine di coglierci più incauti. E perciò l'Anima buona anche nel bene sempre deve temere, portando il male con seco il testimonio di se. A fine pertanto di schivare tutti i danni, che ponno

in

in questo caso all'Anima seguire, e sono o essere frastornata dal volare a Dio, o servirsi bassamente e con ignoranza delle Immagini, o essere per mezzo di esse ingannata; le quali cose sono quelle, che di sopra notassimo: ed a fine ancora di purificare in esse il piacere della volontà, e per mezzo loro indirizzare l'Anima a Dio, (ch'è quanto la Chiesa nell'uso loro pretende) voglio dare in questo luogo un avvertimento, che basta per tutto. Sia dunque, che poichè ci servono le Immagini di motivo per le cose invisibili, procuriamo in esse unicamente il motivo e l'affetto, che destano: ponendo il piacere della volontà nel vivo, che rappresentano. Abbia pertanto il Fedele questa attenzione, che vedendo una Immagine non voglia in essa imbeverne i sensi, o sia l'Immagine corporale, o immaginaria, o sia di bella fattura e di ricco abbellimento, o muova divozione sensibile, o spirituale; non curandosi punto di questi accidenti, nè ad essa riflettendo: ma fatta all'Immagine l'adorazione, che comanda la Chiesa, alzi tosto da essa la mente a ciò, che rappresenta, collocando in Dio il sapore e il godimento della volontà colla divozione ed orazione del suo spirito, o mettendolo nel Santo, che invoca; acciocchè quel, che devono avere la persona viva e lo spirito, non se lo portino la pittura e il senso. Di tal maniera non sarà ingannato, nè impedirà lo spirito e il senso, che a Dio liberamente non vadano: e quella Immagine, che sopranaturalmente gli recasse divozione, più copiosamente gliela recherà, subito coll'affetto innalzandosi a Dio. Conciosiachè qualunque volta fa Dio queste o altre grazie, le fa sempre inclinando l'affetto ed il piacere della volontà alle cose invisibili; e così vuole, che facciamo anche noi, annichilando la forza ed il succo delle potenze circa tutte le cose visibili e sensibili.

CAPITOLO XXXVII.

Si prosegue la materia de' beni motivi, e si parla degli Oratorj, e de' luoghi a far orazione destinati.

236. Parmi che siasi già spiegato, come circa gli accidenti delle Immagini può lo Spirituale, compiacendosi in esse, commettere delle imperfezioni forse più pericolose, che nelle altre cose corporali e temporali. Dico forse più pericolose, perchè dicendo: son cose sante, si assicurano più, e non temono del naturale attaccamento la proprietà. Quindi talora s'ingannano assai, pensando d'essere già pieni di divozione, perchè provano in se verso di queste sante cose piacere; e per avventura la cosa non è più, che una inclinazione ed un appetito naturale, che in quelle, siccome in altre cose, ripongono. Da quì ne viene, (cominciando a trattare degli Oratorj) che non si saziano alcune persone di adunare molte Immagini nel proprio Oratorio, compiacendosi dell'ordine ed affettamen-

to, in cui le pongono; affinchè il loro Oratorio sia ben adornato e comparisca; e in Dio non compiacendosi più di prima, anzi molto meno: perchè, come abbiam detto, [1] il piacere, che a quegli ornamenti dipinti rivolgono, lo detraggono al vivo. Che quantunque sia vero, che tutto l'ornamento, e la disposizione, e riverenza, con cui si ponno venerare le Immagini, sia sempre poca: (e perciò coloro, che con poca decenza e poco rispetto le serbano, sono degni d'essere molto ripresi; come anche quelli, che ne hanno alcune sì male scolpite, che invece di accrescerla tolgono la devozione; ond'è, che dovrebbonsi sospendere alcuni artefici nel proprio mestiere imperiti e rozzi) nulladimeno che relazione ha ciò all'affetto di proprietà, all'attaccamento, ed all'appetito, che provi verso questi ornamenti e queste esteriori politezze; quando in tal guisa t'ingolfano nel senso, che impediscono molto al tuo cuore d'andar a Dio, e di amarlo, e di mettere per suo amore ogni altra cosa in dimenticanza? Che se questo amore manchi per colpa dell'altro, non solamente non sarà a Dio grato; ma piuttosto ti castigherà, per non aver in tutte le cose cercato più il suo gusto che il tuo. Potrai ciò intender bene in quella festa, che fecero a sua Maestà, [2] quando entrò in Gerusalemme; poichè ricevendolo essi con tante canzoni, e tanti rami, pure il Signore piagneva sul riflesso, [3] che alcuni avendo il cuore molto da lui alieno, mostravano di appagarsi con quegli esteriori segni e addobbamenti: [4] *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Intorno a che possiam dire, che facevano più festa a se medesimi che a Dio: come accade a molti oggidì, che quando si celebra in qualche luogo alcuna solennità, sogliono più rallegrarsi, perchè si prenderanno in essa piacere o nel vedere ed essere veduti, o nel mangiare, o in altre guise, che per far a Dio cosa grata. Nelle quali inclinazioni ed intenzioni non danno gusto alcuno al Signore; massime que' medesimi, che celebrano le feste, quando inventano di frapporvi cose ridicole e indivote per muovere a risa la gente, onde più si distraggano; ed altri vi pongono cose atte a dilettar più il popolo, che a destar in lui divozione. Or che dirò di altri fini, che anno non pochi? che degl'interessi nelle feste che celebrano? ai quali interessi, più che al servigio di Dio, rivolgono la mira e lo studio: Eglino, e Dio che li vede, lo sanno. Nell'una però o nell'altra maniera che la cosa passi, credano di celebrare più a se stessi, che a Dio la festa; perchè ciò, che per proprio o per piacere degli uomini si fa, Iddio non lo prende a suo conto; anzi molti staranno diportandosi con coloro, che si radunano alle feste di Dio, e Dio starà allo stesso tempo con essi sdegnandosi; come seguì co' figliuoli d'Israello, quand'

[1] *l. 3. c. 35. n. 232.* [2] *Matth. 21. 9.* [3] *Luca 19. 41.* [4] *Matth. 15. 8.*

d' erano in festa d'intorno all' Idolo [1] cantando, e danzando, e immaginandosi di celebrare la solennità del Signore; poichè molte migliaia di essi ne uccise. O come avvenne ai sacerdoti Nadadde e Abiudde figliuoli d'Aronne, [2] che fece Dio cogl' incensieri alla mano morire, perchè gli offerivano straniero fuoco. O come a colui, che mal in arnese e disadorno alle nozze intervenne; [3] e fu dal Re coi lacci alle mani e ai piedi nelle tenebre esteriori fatto gittare. Ne' quali esempj si scorge, quanto soffra di mala voglia Iddio nelle adunanze fatte ad onor suo cotali irriverenze. O Signore Iddio mio! Quante feste vi fanno i figliuoli degli uomini, nelle quali n'esce più il Demonio che voi colla sua! E costui in esse compiacesi, perchè vi fa, come il negoziante, la sua fiera. O quante volte direte in esse a ragione: [4] *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Questo popolo colle sole labbra mi onora, ma il cuor loro è da me lontano, servendomi senza ragione! Imperciocchè la principal cagione, per cui dev'essere Iddio servito, si è per esser quello ch'egli è, non frapponendovi altri fini più bassi. Ritornando adunque a ragionare degli Oratorj, dico che alcuni più per proprio piacere gli addobbano, che per piacere a Dio; ed altri ànno sì poco pensiero della divozione loro dovuta, che non li stimano più de' loro gabinetti profani; e v'ha di quelli ancora, che non li stimano tanto: compiacendosi più nelle profane cose che nelle divine. Ma lasciamo ora questo, e proseguiamo a favellare di quelli, che filano più sottilmente (cioè di quelli che per divote persone si tengono); poichè molti di questi inclinano tanto a tener legato l'appetito e la compiacenza nel proprio Oratorio e ne' suoi ornamenti, che quanto dovrebbero impiegare di tempo in orazioni a Dio e nell'interno raccoglimento, lo spendono in questo; e non finiscono d'avvedersi, che non essendo ciò all'interiore ritiramento ed alla pace dell'Anima ordinato, si distraggono tanto in esso, quanto nelle altre cose; e ad ogni passo in un tale appetito e piacere s'inquietano: massimamente se glielo volessero levare.

CAPITOLO XXXVIII.

Come dobbiamo servirsi degli Oratorj e delle Chiese, indirizzando per mezzo di esse lo spirito a Dio.

237. PEr incamminare lo spirito a Dio in questo genere di mezzi, conviene avvertire, che ai principianti agevolmente si concede, anzi è convenevole di trovare nelle Immagini qualche piacere sensibile, e qualche sapore negli Oratorj, e in altre cose divote visibili; non avendo essi ancora divezzato e staccato dalle

[1] *Ex*. 32. 7. & 28. [2] *Levit*. 10. 1. & 2. [3] *Matth*. 22. 12. & 13.
[4] *Matth*. 15. 8.

le cose del secolo il palato; acciocchè col mezzo d'un tal piacere lascino gli altri. Alla guisa che si fa col bambino, a cui per isgombrare d' una cosa la mano, se gli occupa con un'altra; affinchè lasciandolo colle mani vote non pianga. Ma lo Spirituale, che vuol avanzare, è forza che si spogli anche di tutti questi piaceri ed appetiti, in cui può dilettarsi la volontà. Conciosiachè il puro spirito molto poco a veruna cosa di questi oggetti si lega, ma solo nell' interiore raccoglimento e nella mentale conversazione con Dio; e quantunque delle Immagini e degli Oratorj s'approfitti, è però molto di passaggio, e subito trascorre collo spirito in Dio, mettendo tutto il sensibile in obblio. Comecchè pertanto sia meglio orare, dove si trova maggior decenza; nulla ostante però tutto questo si scelga quel luogo, dove meno s'impediscano i sensi e lo spirito dall'andare a Dio. Intorno a che ci conviene usurpare quelle parole, che il nostro Salvatore alla donna Samaritana rispose, quando lo interrogò, qual fosse un più acconcio luogo ad orare, il Tempio, o il monte? dicendo, che la vera orazione non istava al monte connessa; ma che gli adoratori al suo Padre grati erano coloro, che lo adoravano in ispirito e verità: [1] *Venit hora, & nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate. Nam & Pater tales quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, & eos, qui adorant eum, in spiritu, & veritate oportet adorare*. Laonde quantunque i Templi e i luoghi ameni siano all'orazione dedicati ed opportuni; (non dovendosi noi della Chiesa per altro uso servire) tuttavia ad un affare di commercio tanto interno, come è questo che con Dio si ha, quel luogo si deve eleggere, che meno occupi e tragga il senso dietro di se. Quindi non dev'essere luogo ameno e al senso dilettevole; (come sogliono alcuni proccurarlo) perchè invece di raccogliere lo spirito, non finisca il tutto in ricreazione, e gusto, e sapore del senso. Al quale effetto giovano i luoghi solitarj ed anche alpestri; perchè lo spirito sodamente e dirittamente a Dio salga, non essendo dalle visibili cose impedito o rattenuto; le quali sebbene talora lo aiutano a sollevarsi, ciò più presto si ottiene, dimenticandosene subito, e rimanendosi in Dio. Per ciò il nostro Salvatore sceglieva ordinariamente per orare solitarj luoghi e di tal natura, che non occupassero molto i sensi; (a fine di darci esempio) ma che innalzassero l'Anima a Dio: com'erano i monti, che più si levavano dalla terra, e sono per lo più spelati senza materia di sensitiva ricreazione. Laonde il vero Spirituale non mira, che al solo interno raccoglimento in obblio di questa o di quell'altra cosa; eleggendo ad un tal fine il luogo dagli oggetti e gusti sensibili più libero, e distogliendo l'attenzione da tutte queste cose per potere più da

[1] *Johann.* 4. 23. & 24.

da solo e lungi dalle creature col suo Dio compiacersi. Imperciocchè è una cosa osservabile il vedere alcuni Spirituali, che s'impiegano tutti in assettare Oratorj, ed accommodare luoghi aggradevoli alla propria condizione o inclinazione; e del raccoglimento interno, che si è il più importante, ne fanno minore stima, e perciò molto poco se ne procacciano; perchè se ne avessero, non potrebbono in que' modi e in quelle guise trovar diletto, anzi verrebbero loro a noia.

CAPITOLO XXXIX.

Si prosegue tuttavia ad incamminare circa le sopraddette cose lo spirito verso l'interiore raccoglimento.

238. La cagione adunque perchè alcuni Spirituali non mai finiscono di entrare ne' veri diletti dello spirito, si è perchè non terminano mai di distogliere da queste esteriori visibili cose l'appetito del godimento. Avvertano questi tali, che quantunque luogo decente ed alla orazione destinato siano il Tempio e l'Oratorio visibile, e l'Immagine serva di motivo: con tutto questo non ha ciò da seguir di maniera, che tutto il gusto ed il sapore dell'Anima si spendano nel Tempio visibile e nel motivo; e si dimentichi poi di orare nel tempio vivo, che si è l'interno raccoglimento dell' Anima. Conciosiachè per avvisarne di ciò disse l'Apostolo S. Paolo: [1] *Nescitis, quia Templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis?* Avvertite, che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo, che in voi dimora. E Cristo in San Luca affermò, che il Regno di Dio sta dentro di noi: [2] *Ecce enim Regnum Dei intra vos est*. Ed a questa considerazione pure ci fa scorta l'autorità, che abbiamo di Cristo allegata, cioè a dire: [3] *Qui adorant eum, in spiritu, & veritate oportet adorare*. E' necessario che i veri adoratori adorino Dio in ispirito e verità. Perciocchè molto poco conto fa Dio de' tuoi Oratorj e ben disposti luoghi, se tenendo ad essi l'appetito e il godimento legati, possiedi meno d'interior nudezza, che si è la povertà spirituale nella annegazione di tutte le cose, che puoi possedere.

239. Devi adunque a fine di purgare la volontà da questo vano appetito e compiacimento, e a Dio nella tua orazione indirizzarla, attendere solamente, che la tua coscienza sia pura, e la tua volontà tutta in Dio, e la mente in lui con sincerità collocata: e come si è detto, [4] eleggere il luogo più remoto e solitario che potrai, e tutto il piacere e gusto della tua volontà rivolgere ad invocare e glorificar Dio, e di questi gusterelli e diletti dell'esteriore non farne caso; anzi proccura di rifiutarli. Perchè se si addatta l'Anima al sapore della divozione sensibile, non mai accerterà di passare alla forza del diletto dello spirito, che nel-

[1] 1. *ad Cor*. 3. 16. [2] *Luca* 17. 21. [3] *Johann*. 4. 24. [4] *lib*. 3. *c*. 38. *n*. 237.

nella nudità spirituale mediante l'interiore raccoglimento si trova.

CAPITOLO XL.

Di alcuni danni, in cui cadono coloro, che nella sopraddetta maniera si applicano al godimento sensibile delle cose e dei luoghi divoti.

240. MOlti danni e circa l'interno e circa l'esterno allo Spirituale derivano dal volersi al sensitivo piacere intorno le sopraddette cose applicare. Perchè quanto allo spirito non mai arriverà a quell'interno raccoglimento, che consiste nel sorpassare tutto ciò, e far che l'Anima di qualsivoglia sapore sensibile si dimentichi, ed entri nel vivo del ritiramento di se, e le virtù con fortezza acquisti. Quanto all'esteriore le cagiona, che non si accommodi ad orare in tutti i luoghi, ma in quelli soli, che le tornano a genio; onde molte volte lascierà l'orazione, perchè non è fatto quel luogo alla sua portata; non diversamente da ciò, che si suol dire, che per alcuni il libro non è quel del contado. Oltre di ciò questo appetito le cagiona molte varietà; imperciocchè son questi di coloro, che non mai in un luogo, anzi alle volte neppure perseverano in un medesimo stato: essendo che ora li vedrai in un luogo ora in un altro, ora appigliarsi ad un Romitorio ed ora ad un altro, ora addobbarsi una Capelletta ed ora un'altra: e questi sono eziandio di coloro, che consumano la vita in cangiamenti di stato e in varj modi di vivere. Che siccome anno quel solo fervore e sensibile diletto circa le cose spirituali, e non si sono mai sforzati di arrivare al raccoglimento di spirito per via dell'annegazione della propria volontà, e della pazienza in soffrire di starsene a disagio: tutte le volte che veggono un luogo a parer loro divoto, o qualche maniera di vita o stato, che al genio ed alla inclinazione loro corrispondano, incontanente lo seguono, e lascian quello che prima avevano scelto. E siccome dal solo sensibil gusto furono mossi, quindi è, che d' un' altra cosa vanno ben presto in traccia? non essendo il gusto sensibile costante, e ben tosto mancando.

CAPITOLO XLI.

Di tre diversi luoghi divoti, e come deve la volontà intorno ad essi portarsi.

241. TRe maniere di luoghi io trovo, per mezzo de' quali suol Dio muovere a divozione la volontà. La prima maniera sono alcune disposizioni di terre e siti, che coll'aggradevole comparsa della lor varietà, o nello scompartimento del terreno, o degli alberi, o per via della solitaria quiete naturalmente risvegliano la divozione; e giova molto di questi luoghi servirsi, quando obbliandoli tosto, s'indirizza a Dio senza indugio la volontà: siccome per giugnere al fine non si deve ser-

fermarsi ne' mezzi e nel motivo, se non quanto basta. Conciosiachè proccurando di ricrear l'appetito, e trarne un sensibile diletto, ne ricaveranno piuttosto aridità di spirito e distrazione spirituale; perchè il soddisfacimento ed il sapore di spirito nel solo interno raccoglimento si trovano. Standosi pertanto in quel luogo dimenticati del luogo, devono proccurare di starvi nel loro interno con Dio, come se in quel luogo non fossero; poichè andando, come abbiam detto, dietro al sapore ed al piacere del luogo or di quà or di là; questo si è un rintracciare piuttosto ricreazione sensitiva e instabilità d'animo, che quiete spirituale. Così facevano gli Anacoreti ed altri Santi Romiti, che ne' vastissimi ed amenissimi deserti eleggevano il più angusto luogo, che lor potesse bastare; e quivi strettissime celle fabbricavano, e nelle grotte si rinchiudevano. In un di sì fatti luoghi soggiornò S. Benedetto tre anni, ed un altro si legò ad una fune per non prendere cosa o andare, se non dove quella arrivasse, e di somigliante maniera fecero molti, che ad annoverarli non si finirebbe mai. Conciosiachè intendevano molto bene que' Santi, che senza estinguere l'appetito e la cupidigia di trovar gusto e sapore spirituale, non potevano giugnere al vero diletto, nè uomini di spirito diventare.

242. La seconda maniera è più particolare, essendo di certi luoghi, (non intendo più de' deserti che di qualsivoglia altro) dove Dio suol fare a particolari persone alcune molto squisite grazie spirituali; di maniera che resta ordinariamente il cuore di quella persona inclinato al luogo, in cui ricevette la grazia, e sente alle volte in se certi desiderj ed ansie grandi di colà portarsi: quantunque andandovi non vi provi gli effetti di prima, non dipendendo questi dal suo arbitrio; perchè Dio tali grazie concede quando, come, e dove vuole senza legarsi nè a luogo, nè a tempo, nè all'arbitrio di coloro cui le concede. Contuttociò è ben fatto visitarli, purchè vada l'uomo a quivi orare coll' appetito d'ogni affezione di proprietà spogliato, e ciò per tre ragioni. La prima perchè quantunque Iddio non si attenga a luogo, pare nondimeno, che voglia esser quivi dall'Anima lodato, facendole in quel luogo tal grazia. La seconda perchè l'Anima si ricorda d'esser grata a Dio intorno a ciò, che colà ricevette. La terza perchè tuttavia con quella memoria la divozione colà più si risveglia. Per queste cagioni adunque si deve andarvi, e non già pensando che stia il Signore legato a farle quivi le grazie, di maniera che nol possa dovunque ei vuole; perchè l'Anima è per lo Signore luogo più decente e proprio, che verun altro luogo corporale. Così leggiamo nella Sacra Scrittura, che Abramo [1] edificò un altare nel medesimo luogo, dove gli era comparso Dio, e quivi invocò

[1] *Gen.* 12. 8.

il suo santo nome; [1] e dopo molto tempo dall' Egitto ritornando, passò per la medesima strada, in cui se gli era Dio fatto vedere, e di nuovo sullo stesso altare, che vi aveva edificato, il Signore invocò. Similmente Giacobbe segnò il luogo, [2] dove gli era comparso Dio alla scala appoggiato, erigendovi una pietra unta coll'oglio. Ed Agara pose nome al luogo dell' apparizione dell'Angelo, avendolo in gran pregio e dicendo: *Profecto hic vidi posteriora videntis me* [3]. Per certo ch' io ho veduto quì le spalle di colui, che mi vede.

243. La terza maniera è di alcuni luoghi particolari, che Dio elegge per esser quivi invocato e servito: siccome fece del monte Sinai, dove diede a Mosè la legge [4]; e del luogo che accennò ad Abramo, [5] perchè il suo figliuolo vi sacrificasse; e dell' Orebbo pure, dove comandò al nostro Padre Elia, che si portasse per dargli a vedere [6]. V'è pure il luogo, che ad onor suo S. Michele dedicò, cioè il monte Gargano, apparendo al Vescovo Sipontino e dicendo: Ch'egli aveva in custodia quel luogo, perchè ivi a Dio una Capella in memoria degli Angioli si dedicasse [7]. E la gloriosa Vergine elesse in Roma col singolar segno della neve un luogo, acciocchè Patricio in onor del suo nome un Tempio vi fabbricasse [8]. La cagione poi per la quale trasceglie questi luoghi fra gli altri, in cui sia lodato, a lui solo è nota. Ciò che a noi tocca di sapere si è, che tutto dirigesi a nostro profitto, e per ascoltarvi in que' luoghi le nostre orazioni, e dovunque con perfetta fede il pregassimo: comecchè ne' luoghi al servigio di lui consecrati vi sia più occasione di essere da Dio uditi; essendo a questo effetto dalla Chiesa assegnati e dedicati.

CAPITOLO XLII.

Che tratta d'altri motivi di orare da molti usati, e sono una gran varietà di ceremonie.

244. GL'inutili compiacimenti e l'imperfezione d'attaccamento, in cui circa le sopraddette cose cadono molti, sono per avventura in parte tolerabili, perchè con qualche innocenza gl'incorrono. E' insopportabile però il grande attacco, che anno alcuni a molte guise di ceremonie, da gente poco illuminata introdotte, e manchevoli nella semplicità della Fede. Lasciamo ora quelle, che racchiudono in se alcuni straordinarj nomi e termini, che non significan nulla, ed altre cose non sacre, che uomini pazzi, e d'anima rozza, e d'averne sospetto sogliono nelle loro orazioni frapporre: dovendole omettere in questo luogo, perchè sono chia-

1 *Ibid.* 13. 4. 2 *Ibid.* 28. 18. 3 *Ibid.* 16. 13. 4 *Exod.* 24. 12.
5 *Gen.* 22. 2. 6 3. *Reg.* 19. 8. 7 *Brev. lect.* 6. *in Festo Appar. S. Mich.*
8 *Ibid. in Festo S. Mariæ ad Nives.*

chiaramente cattive, e non vanno senza colpa, anzi bene spesso senza un occulto patto col Demonio; onde a sdegno e non a misericordia provocano il Signore. Di quelle sole però voglio quì ragionare, di cui al giorno d'oggi non pochi con indiscreta divozione fan uso, non essendo con quelle sospettose maniere frammischiate; e perciò collocando tanta efficacia e fede in que' modi, con cui vogliono le orazioni e devozioni loro compire, si persuadono che, se da que' limiti un punto si esce e si manca, non saranno profitto, nè da Dio saranno ascoltati: con che vengono ad aver più fiducia in sì fatte circostanze, che nel vivo della orazione non senza grande irriverenza ed ingiuria di Dio. A cagion d'esempio, che sia la Messa con tante candele, e non più nè meno, celebrata; che la dica un Sacerdote d'un tale o tal altro Ordine, ed a quell'assegnata ora, nè prima nè poi, e dopo il tal giorno, nè avanti nè dopo: che le orazioni o stazioni siano in tanto numero, e a certi tempi, e con cotali ceremonie e atteggiamenti; e che tutto ciò nè avanti nè dopo, nè in altra maniera si faccia, e che la persona destinata a farle abbia le tali prerogative e proprietà; e pensano che, mancando alcuna di quelle condizioni, che si sono proposte, non si venga a capo di nulla, ed altre mille cose che sogliono fare. Il peggio poi e l'intolerabile si è, che alcuni al fine di quelle loro ceremoniali orazioni vogliono sentire in se qualche effetto, e che si adempia ciò che chiedono, o sapere che si adempirà: il che non è altro che un tentare Dio, e muoverlo a grave sdegno; tanto che dà talora al Demonio licenza, perchè gl' inganni: facendo loro sentire e intendere cose dal profitto dell' Anima molto lontane. Il che si meritano coloro per l'affetto di proprietà, che anno verso le loro orazioni: non desiderando più, che si eseguisca la volontà di Dio, di quello che le cose da essi pretese; le quali non mai succederanno lor bene, perchè non pongono in Dio tutta la loro fiducia.

CAPITOLO. XLIII.

Come per mezzo di queste divozioni si devono a Dio indirizzare la compiacenza e la forza della volontà.

245. Sappiano adunque costoro, che quanto più a queste ceremonie s'appoggiano, tanto meno di fiducia pongono in Dio; e da lui ciò che bramano non otterranno. Vi sono alcuni, che operano più dalla pretensione condotti che dall'onore di Dio; e quantunque suppongano di voler che si faccia, se la cosa è di servigio di Dio, e quando no si lasci; tuttavia spinti dall' affetto di proprietà e del vano godimento che vi trovano, eccessivamente moltiplicano le preghiere per quelle cose; quando sarebbe meglio dirigerle ad altre di maggior loro importanza: come a mondare da dovero le loro coscienze, e

coi fatti attendere al negozio della propria salute, posponendo a questa qualunque altra dimanda. In tal maniera ottenendo ciò che più importa, otterranno pure del rimanente le cose che più vorranno, e (quantunque non lo chiedessero) meglio ancora e prima di quello, che se vi avessero posta in tali preghiere tutta la forza; perchè così per lo suo Vangelista promise il Signore dicendo: [1] *Quærite ergo primum Regnum Dei, & justitiam ejus; & hæc omnia adjicientur vobis*. Pretendete prima e principalmente il Regno di Dio e la sua giustizia; e tutte queste altre cose vi si aggiugneranno. Imperciocchè questa si è la pretensione e la dimanda, di cui più si compiace; e perchè siano esaudite le petizioni del nostro cuore non c'è miglior mezzo, che mettere la forza della nostra orazione in quella cosa, che dà più piacere a Dio. Conciosiachè allora non solo ne concederà quel, che dimandiamo cioè la salute, ma le cose pure che conosce esserci convenevoli e di giovamento, sebbene non le chiediamo; come lo dà bene ad intendere in un salmo Davidde dicendo: [2] *Prope est Dominus omnibus invocantibus eum: omnibus invocantibus eum in veritate*. Il Signore sta presso di quelli che lo invocano, e lo invocano con verità. Ora coloro lo chiamano con verità, che lo pregano delle cose più alte e vere, come le cose sono della salute, dicendo di questi: [3] *Voluntatem timentium se faciet, & deprecationem eorum exaudiet, & salvos faciet eos. Custodit Dominus omnes diligentes se*. Il Signore adempirà i voleri di chi lo teme, ed esaudirà le loro preghiere, e li salverà; perchè custodisce Dio coloro che l'amano. Così questo loro starsi tanto vicino, ch'esprime Davidde, non è altro che uno starsi compiacendoli e concedendo loro ciò, che non anno neppur in idea di domandare. Conciosiachè allo stesso modo leggiamo, che avendo Salomone accertato in chiedere a Dio una cosa, ch'era di suo piacere, cioè la sapienza, onde il suo popolo governando cogliere nel giusto, gli rispose Dio: [4] *Quia hoc magis placuit cordi tuo, & non postulasti divitias, & substantiam, & gloriam, neque animas eorum, qui te oderant, sed nec dies vitæ plurimos: petisti autem sapientiam, & scientiam, ut judicare possis populum meum, super quem constitui te Regem: sapientia, & scientia data sunt tibi: divitias autem, & substantiam, & gloriam dabo tibi, ita ut nullus in Regibus, nec ante te, nec post te fuerit similis tui*. Perchè più d'ogni altra cosa ti piacque la sapienza, e non domandasti vittorie colla morte de' tuoi nemici, nè ricchezze, nè lunga vita; io ti do non solo la sapienza che chiedi, perchè tu possa giustamente il mio popolo governare; ma ti darò anche quelle cose, che non mi hai ricercate, cioè ricchezze, e sostanze, e gloria tale, che nè prima nè poi siavi stato un Re a te somigliante. E così per l'appun-

1. *Matth.* 6. 33. 2 *Ps.* 144. 18. 3 *Ibid.* 19. 4 2. *Paral. c.* 1. *n.* 11. & 12.

punto fece, pacificandogli di maniera tutti i nemici, che gli pagassero tutti all'intorno tributo, e non lo molestassero. Lo stesso leggiamo nel Genesi, dove promettendo Dio ad Abramo di moltiplicare del suo legitimo figliuolo la discendenza, come le stelle del Cielo, secondo ciò che gli aveva chiesto, soggiunse: [1] *Sed & filium ancillæ faciam in gentem magnam, quia semen tuum est*. Propagherò pure la stirpe del figliuolo della tua schiava, perchè si è anch'egli figliuolo tuo. In questa maniera adunque si devono a Dio indirizzare le forze della volontà e la compiacenza di questa nelle dimande; non curando di appoggiarle ad invenzioni di ceremonie, che non usa nè approva la Chiesa Cattolica; e lasciando che il Sacerdote dica la Messa, come gli ha ordinato di fare la Chiesa, da cui fu ivi posto in suo luogo; nè volendo essi usar nuovi modi, come se fossero dello Spirito Santo e della Chiesa più intelligenti. Che se per mezzo d'una tale semplicità Iddio non gli esaudisce, credano che con tutte le loro invenzioni non gli ascolterà. Nelle altre ceremonie pure circa il recitare e simili divozioni non vogliano appoggiarsi colla volontà a ceremonie e foggie d'orare diverse da quelle, che c'insegnarono Cristo e la sua Chiesa; imperciocchè chiara cosa è, che quando lo pregarono i suoi discepoli, che insegnasse loro a far orazione, [2] avrà ad essi suggerito tutto ciò, che fosse per giovare, acciocchè n'esaudisse l'eterno Padre: siccome quegli che penetrava molto bene la di lui volontà; e pure insegnò loro quelle sole sette petizioni del *Pater noster*, in cui si racchiudono tutte le nostre spirituali e temporali necessità, e non prescrisse loro altre maniere di parole e di ceremonie. Anzi in un altro luogo gli ammaestrò, che quando oravano non volessero molto parlare; poichè ben sapeva il nostro Padre celeste ciò, che ne fosse spediente: [3] *Orantes autem nolite multum loqui..... scit enim Pater vester quid opus sit vobis*. Solamente con molte esaggerazioni ne incaricò, che perseverassimo nella orazione, cioè a dire in quella del *Pater noster*, dicendo altrove: [4] *Oportet semper orare, & non deficere*. Che ci è necessario di far sempre orazione e non mai cessare. Ma non c'insegnò per questo di cangiar petizioni, sì bene che molte volte, e con fervore, e con ponderazione si ripetano; perchè, ripiglio, in esse contiensi tutto ciò ch'è volontà di Dio e a noi dicevole. Per la qual cosa allorchè sua Maestà all'eterno suo Padre fece tre volte ricorso, tutte tre le volte orò colle parole medesime del *Pater noster*, come lo dicono gli Evangelisti: [5] *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*. Padre se non può avvenire ch'io non beva questo calice, si faccia pure la tua volontà. E le

[1] *Gen.* 21. 13. [2] *Lucæ* 11. 1. & 2. [3] *Matth.* 6. 7. & 8.
[4] *Lucæ* 18. 1. [5] *Matth.* 26. 39.

le ceremonie, colle quali ad orar c'insegnò, una son delle due, o che segua entro il nascondiglio del nostro ritiro, dove senza strepito e senza renderne ad alcuno ragione lo possiamo con più perfetto e puro cuore eseguire secondo che egli disse:[1] *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, & clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito*. Quando orerai, entra nella tua stanza, e chiusa avendo la porta vi ora. O pur che segua ne' solitarj deserti, e nel migliore, e più quieto tempo della notte, com'egli faceva. Così non accade assegnar tempo, nè giorni particolari, nè usare altre maniere, o scambiare parole ed orazioni; ma di quelle solamente servirsi, che adopera la Chiesa, e come le adopera: riducendosi tutte alle sopraddette del *Pater noster*. Nè già condanno per questo, anzi approvo il fissare che fanno alcuni per le devozioni loro giorni determinati, come le Novenne, ed altri somiglianti; ma disapprovo l'attaccamento, che anno ai limitati lor modi ed alle ceremonie, con cui gli esercitano: come fece Giuditta con que' di Betulia, che li riprese, perchè avevano a Dio limitato il tempo, in cui aspettare da esso misericordia, dicendo:[2] *Et qui estis vos, qui tentatis Dominum? Non est iste sermo, qui misericordiam provocet, sed potius, qui iram excitet, & furorem accendat*. Voi assegnate a Dio il tempo delle sue misericordie? Non è questo, disse, il modo di commoverlo a clemenza, ma di accenderlo a sdegno.

CAPITOLO XLIV.

In cui si tratta del secondo genere di beni distinti, di cui si può vanamente compiacere la volontà.

246. LA seconda sorte di piacevoli beni distinti, in cui vanamente si può la volontà compiacere, sono quei che provocano o persuadono a servire il Signore, e noi chiamiamo provocativi. Questi sono li Predicatori, de' quali in due maniere si può favellare, cioè per quanto ai Predicatori medesimi appartiene, e per quanto spetta agli ascoltatori; per lo che non ci resta, che agli uni ed agli altri avvertire, come debbono in un tale esercizio indirizzare a Dio il piacere della lor volontà. Quanto al primo il Predicatore perchè faccia nel popolo profitto, e non insuperbisca di se medesimo con vana compiacenza e presunzione, è necessario che rifletta, essere quell'esercizio più spirituale che vocale. Conciosiachè quantunque con esterne parole si eserciti; nondimeno dallo spirito solo interiore ne ritrae l'efficacia e la forza. Laonde per alta che sia la dottrina da lui predicata, e per polita che sia la Rettorica, e per sublime lo stile con cui la veste, non farà da se ordinariamente più profitto di quello, che egli in se spirito avrà. Infatti sebbene è vero, che la parola-

[1] *Matth*. 6. 6. [2] *Jud*. 8. 11. & 12.

rola di Dio per se medesima è efficace giusta il detto di Davidde: [1] *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis*. Egli comunicherà alla sua voce una voce di virtù: tuttavia anchè il fuoco ha virtù di abbruciare e non abbrucia, quando non v'è nel soggetto disposizione. Ora perchè la dottrina spieghi la sua forza, due disposizioni vi si richiedono, una in chi la predica, e l'altra in chi l'ode: essendo ordinariamente il profitto a ragguaglio della disposizione per parte di chi la insegna. Che perciò dicesi, che quale è il maestro, tale suol essere il discepolo. Onde quando negli Atti degli Apostoli que' sette figliuoli di Sceva Principe de' Sacerdoti Giudaici tentarono di scongiurare i Demonj alla medesima guisa di San Paolo, s'adirò Satana contro di essi dicendo: [2] *Jesum novi, & Paulum scio; vos autem qui estis?* Io confesso Gesù, e conosco Paolo; ma voi chi siete? ed investendoli gli spogliò nudi, e li ferì. Il che avvenne, perchè non avevano essi la convenevole disposizione, e non già perchè non volesse Cristo, che lo facessero in suo nome. Conciosiachè s'incontrarono una volta gli Apostoli in uno, che senza essere discepolo scacciava in nome di Cristo un Demonio; ed opponendosi eglino li riprese il Signore colle seguenti parole: [3] *Nolite prohibere eum: nemo est enim, qui faciat virtutem in nomine meo, & possit cito male loqui de me*. Non glielo impedite; perchè niuno potrà poi subito dir male di me, se in mio nome avrà operata qualche virtù. Odia però coloro, che la legge di Dio insegnando non la custodiscono, e predicando uno spirito buono essi non l'anno. Che perciò disse San Paolo: [4] *Qui ergo alium doces, te ipsum non doces: qui prædicas non furandum, furaris*. Tu insegni agli altri, e non insegni a te stesso; e tu, che agli altri predichi di non rubbare, tu rubbi. Per Davidde similmente dice lo Spirito Santo: *Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas, & assumis testamentum meum per os tuum? tu vero odisti disciplinam, & projecisti sermones meos retrorsum*. [5] Disse Dio al peccatore: Perchè ragioni tu delle mie giustizie, e metti la mia legge sulle tue labbra? avendo tu abborrito la disciplina, e gettate dietro le spalle le mie parole. Nel che ci dà ad intendere, che nè tampoco infonderà loro lo spirito, perchè facciano frutto: vedendo noi comunemente, secondo che di quà possiam giudicare, che quanto il Predicatore è di più buona vita, tanto maggiore è il frutto che ne riporta; comunque sia umile il suo stile, e scarsa la sua Rettorica, e la dottrina comune. Conciosiachè dallo spirito vivo si prende il calore; e perciò l'altro farà molto poco frutto, quantunque sollevate siano la sua locuzione e le dottrine. Imperciocchè sebbene è vero, che l'acconcio stile, è l'azione aggiustata, e l'altra dottrina, e l'esatta lingua muovano e fac-

1 *Ps.* 67. 35. 2 *Act.* 19. 15. 3 *Marci* 9. 38. 4 *ad Rom.* 2. 21. 5 *Ps.* 49. 16. & 17.

facciano più effetto, allorchè sono col buono spirito accompagnate; senza questo però, comecchè apportino sapore e gusto al senso e all'intelletto; molto poco o nulla di succo e di calore attaccano alla volontà: rimanendo comunemente fiacca e lenta come prima nell'operare; ancorchè abbian dette con ammirabil grazia maravigliose cose, che alla guisa d'una musica armoniosa o d'un concerto di campane servono solo a dilettar l'udito; ma lo spirito, come dissi, non esce de' suoi termini più di prima: non avendo la voce virtù da risuscitate un morto dal sepolcro. Poco adunque importa l'ascoltare una musica, che più dell'altra diletti, se questa più di quella ad operare non muove. Perchè quantunque abbiano proferite maraviglie, si dimenticano ben tosto se non appiccarono fuoco alla volontà; e oltrecchè non rende per se stessa molto frutto quella impressione, che fa nel senso il piacere di tal dottrina, impedisce anche che non passi allo spirito: contenendosi unicamente nello stimare il modo e gli accidenti, con cui è proferita, e lodando nel Predicatore questa o quella dote, e frequentandolo più per esse che per l'emenda da lui sperata. S. Paolo dà molto ben ad intendere questa verità ai Corintj dicendo. *Et ego cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis, aut sapientiæ, annuncians vobis testimonium Christi ...... Et sermo meus, & predicatio mea non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus, & virtutis* [1]. Io, fratelli, quando venni a voi, non vi venni predicando Cristo con sublimità di dottrina e di sapienza; e le mie parole e la mia predicazione non erano fondate nella Rettorica della umana sapienza, ma nel manifestare lo spirito e la virtù. L'intenzione però dell'Apostolo e la mia non sono di condannare lo stile buono, nè la Rettorica, nè le belle maniere: essendo piuttosto molto giovevoli al Predicatore, siccome a tutti gli affari; poichè la buona maniera e lo stile sollevano e riedificano le stesse cose cadute e guaste, siccome il poco garbo suole guastare e finire di perdere le buone.

Manca il fine del Capitolo e del Libro.

NOT-

[1] 1. *ad* Cor. 2. 1. *et* 4.

NOTTE OSCURA DELL'ANIMA,

E DICHIARAZIONE DELLE STANZE,

Che contengono la strada della perfetta unione di amore con Dio, qual si può avere in questa vita; e le proprietà maravigliose dell'Anima, che vi è arrivata:

COMPOSTA DAL BEATO PADRE

SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

ARGOMENTO.

IN questo libro si pongono prima tutte le stanze, che si devono dichiarare, ed in appresso ciascheduna si spiega da se: mettendovi la stanza prima della dichiarazione, e poscia si va ciascun verso separatamente sviluppando, dopo d'averlo sul principio segnato. Nelle due prime stanze si dilucidano gli effetti delle due purgazioni spirituali della parte sensitiva dell'uomo, e della spirituale. Nelle altre sei si dichiarano varj ed ammirabili effetti della illuminazione di spirito, e della unione di amore con Dio.

STANZE DELL' ANIMA.

I.

IN una Notte Oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Funtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

I I.

Al buio, e ben ſicura
Per ſcala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel ſonno eſſendo mia magion ſepolta.

I I I.

Nell'alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil, che il cor m'ardea.

I V.

Queſta ſol mi guidava,
Che più del Sole a mezzo il dì ſplendea,
Là dove m'aſpettava
Quegli, ch'io conoſcea,
In parte dove alcun non ſi vedea.

V.

Notte che mi guidaſti,
Amabil più, che il matutino albore!
Notte che trasformaſti
Con dolce alterno ardore
Pur nell'Amato dell'Amata il core!

V I.

Sul mio fiorito petto,
Che per Lui ſolo io cuſtodito avea,
S'addormentò il Diletto,
Ed io vezzi a Lui fea,
E ſopra lieve un cedro io gli ſcotea.

V I I.

Quando poi l'aura errante
Ei ſente, che'l bel crin gli ſcote, e fende,
Con la ſua mano amante
M'impiaga, indi la ſtende
Al collo, e tutti i ſenſi miei ſoſpende.

VIII.

VIII.

Sospesa in alto oblio,
Sopra l'Amato il volto allor posai,
Sparir mie gioie, & io
Su i fior m'abbandonai,
Ove obliata il bel pensier lasciai.

IL FINE.

DICHIARAZIONE
DELL' INTENDIMENTO
DELLE STANZE.

1. PRima di entrare nella dichiarazione di queste stanze è da premettersi quì, che le proferisce l'Anima, stando già nello stato di perfezione, che si è l'unione d'amore con Dio; ed essendo già passata mediante l'esercizio spirituale per gli stretti travagli e pericoli dell'angusto cammino della vita eterna, che accenna nostro Signore nell'Evangelio, per lo quale ordinariamente passa l'Anima a fine d'arrivare a quest' alta e divina unione con Dio: [1] *Quam angusta porta, & arcta via est, quae ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inveniunt eam!* Il qual cammino essendo sì stretto, e sì pochi, come dice il medesimo Signore, coloro che lo battono, ascrive l'Anima a sua gran sorte e ventura, che sia passata per esso alla detta perfezione d'amore, siccom'ella canta in questa prima stanza: chiamando con molta proprietà Notte Oscura questa stretta via giusta ciò, che dopo ne' versi della detta stanza dichiarasi. L'Anima dunque lieta d'aver superata una sì angusta strada, d'onde le ne seguì tanto bene, in tal maniera favella.

[1] *Matth.* 7. 14.

DELLA NOTTE OSCURA DELL'ANIMA
LIBRO PRIMO,
In cui si tratta della notte del senso.

STANZA PRIMA.

In una Notte Oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

DICHIARAZIONE.

2. Acconta l'Anima in questa prima stanza il modo, che tenne nell'uscire secondo l'affetto da se e da tutte le cose: morendo con una vera morti ficazione a tutte loro ed a se medesima ancora per arrivare a vivere in Dio una dolce e gustosa vita d'amore; e dice che questo uscir da se e da tutte le cose seguì *In una Notte Oscura*, che quì intende per la contemplazione purgativa, come si dirà in appresso[1], la quale cagiona nell'Anima l'annegazione di se medesima e di tutte le cose. Dice di più in questo luogo, ch'ella ha potuto una tale uscita eseguire mediante la forza ed il calore, che a tal fine nella sopraddetta contemplazione oscura le diede l'amor del suo sposo. Nel quale avvenimento esaggera la buona sorte, ch'ebbe d'incamminarsi a Dio per codesta notte con sì prospero successo; che niuno dei tre nemici, mondo, carne, e Demonio, (che sono sempre i turbatori di questo cammino) glielo potesse impedire: in quanto che la detta notte della contemplazione purgativa fece nella casa della di lei sensualità addormentare e mortificare tutte le passioni e gli appetiti secondo i lor contrarj movimenti.

[1] *Notte osc. l. 1. c. 8. n. 31.*

CA-

CAPITOLO PRIMO.

Si mette il primo verso, e si comincia a trattare delle imperfezioni de' principianti.

In una Notte Oscura.

3. IN questa Notte Oscura cominciano ad entrare le Anime, quando le va Iddio cavando dallo stato de' principianti, cioè di quelli che nella via dello spirito colla meditazione si esercitano, e le comincia a mettere in quello de' proficienti, che si è lo stato de' contemplativi; acciocchè passando per esso arrivino allo stato de' perfetti, vale a dire a quello della divina unione dell'Anima con Dio. Laonde per intendere e dichiarar meglio, che notte sia questa, per cui l'Anima passa, e per qual motivo Dio in essa la ponga, sarà necessario di accennare quì alcune proprietà de' principianti; acciocchè capiscano la debolezza dello stato in cui si trovano, e prendano coraggio e bramino, che gl' introduca Dio in questa notte, in cui l' Anima si fortifica e conferma nelle virtù, e si dispone agl' inestimabili diletti dell'amor di Dio. E quantunque noi siamo per alquanto in ciò trattenersi, non però sarà più di quel che basta, a fine di trattare poi subito di questa Oscura Notte. Si deve adunque sapere, che dopo d'essersi l'Anima determinatamente a servir Dio convertita, per ordinario la va il Signore allevando nello spirito e accarezzando; per quel modo che l'amorosa madre fa col tenero bambino, che suole al calore delle sue mammelle riscaldare, e col saporito latte e con molli e dolci cibi lo alleva, e nelle sue braccia lo porta e l'accarezza; ma alla misura che va crescendo gli va la madre scemando i vezzi, e il tenero petto gli nasconde, ponendovi sopra dell'amaro aloè; e calandolo dalle sue braccia, lo fa da se camminare, acciocchè le proprietà di bambino perdendo, a cose più grandi e sostanziali si volga. L'amorosa madre della Grazia di Dio, [1] subito che per mezzo d'un nuovo calore e fervore di servirlo rigenera l'Anima, il medesimo osserva con essa. Imperciocchè le fa trovare senza alcuna sua pena un dolce e gustoso latte spirituale in tutte le cose di Dio, e negli esercizj di spirito un gran piacere: porgendole quì Dio, non altrimenti che a dilicato bambino, del suo tenero amore le poppe. Ella pertanto trova il suo diletto in passare orando lunghi tratti di tempo e per avventura le intere notti, i suoi piaceri sono le penitenze, prova ne' digiuni i suoi contenti, ed ha per sua consolazione l'uso de' Sacramenti, ed il comunicare nelle cose divine. Nelle quali (ancorchè perseverino con grande efficacia e sodezza, e le usino e trattino con gran diligenza le persone spirituali) ad ogni modo spiritualmente favellando, si portano per ordinario con gran fiacchezza ed

[1] *Omnium nutrici Gratiæ tuæ deserviebat. Sap. 16. 25.*

ed imperfezione. Conciosiachè siccome a queste cose ed a questi spirituali esercizj son mossi dalla sola consolazione e compiacenza, che in essi vi trovano; e parimente siccome non si sono coll' esercizio d' una forte lotta nelle virtù abilitati, ammettono intorno queste opere spirituali molti mancamenti e non poche imperfezioni: operando finalmente ciascuno secondo l' abito di perfezione che ha. Oltre di che siccome non anno avuto campo di acquistarsi i sopraddetti abiti forti, per necessità devono alla guisa de' bambini debolmente operare. La qual cosa acciocchè assai più chiaramente si vegga, e con quanta fiacchezza nelle virtù procedano i principianti intorno le cose, che col detto piacere agevolmente intrapprendono, l'andremo notando coll'ordine de' sette vizj capitali, e riferendo alcune delle molte imperfezioni, che in ciascuno di essi commettono. In questa guisa si vedrà chiaro, quanto siano da fanciulli l'opere ch'essi fanno; e vedrassi del pari, quanti beni porti seco la Notte Oscura, di cui siamo per trattare in appresso [1]: poichè da tutte queste imperfezioni l'Anima purifica e monda.

CAPITOLO II.

Di alcune spirituali imperfezioni, che intorno la superbia commettono i principianti.

4. SEntendosi questi principianti nelle spirituali cose e nei devoti esercizj tanto fervorosi e diligenti, da una tale prosperità (comecchè sia vero che di sua natura umiliano le cose sante) nasce in essi per colpa della loro imperfezione un certo ramo alle volte di occulta superbia; onde vengono ad avere delle proprie azioni e di se medesimi qualche soddisfazione. Da quì parimente ha l'origine in loro un certo assai vano desiderio di ragionare alla presenza altrui di cose spirituali, ed alle volte ancora d'insegnarle piuttosto che di apprenderle; e dentro di se gli altri condannano, quando non li veggono con quella tal divozione ch' essi vorrebbero, e tal volta pure se ne esprimono in voce: rassomigliandosi in ciò al Fariseo, che si vantava, lodando Dio delle proprie operazioni [2], e il Publicano avendo in dispregio. In costoro non poche volte accresce il Demonio il fervore e la voglia di fare le tali o cotali altre cose, perchè vadano crescendo in superbia e presunzione. Imperciocchè sa molto bene il Demonio, che queste azioni e virtù da loro esercitate non solamente non vagliono a nulla, ma in vizj piuttosto si cangiano. Anzi a tanto sogliono alcuni di questi arrivare, che non vorrebbero che altri da loro paresse buoni; e quindi e co' fatti e colle parole, quando loro scade, li biasimano e ne dicon male: e osservando i bruscoli negli occhj altrui, e non considerando la trave, che anno nel proprio, cacciano dagli altri il moscherino, e il proprio Camello tranghiottono: *Quid*

[1] *Nott. Osc. l. 1. c. 12. n. 46.*

[2] *Lucæ 18. 11. & 12.*

* [1] *Quid autem vides festucam in oculo fratris tui, & trabem in oculo tuo non vides?*

5. Alle volte ancora, quando i loro maestri spirituali, come sono i Confessori e i Prelati, non approvano lo spirito e la condotta che tengono, (bramando essi che siano le proprie cose lodate e stimate) giudicano che non han cognizione dello spirito loro; e che non essendo persone spirituali, perciò non l'approvino e non vi condiscendano. Desiderano quindi subito e proccurano di trattare con altra persona, che al genio loro s'accomodi; bramando per ordinario di comunicare il proprio spirito a quelli, da cui conoscono che saranno le loro cose lodate e stimate. Fuggono come dalla morte da quelli, che le disdicono per metterli sulla strada sicura, e più d'una volta ancora con essi si adirano. Presumendo assai di se stessi, sogliono propor molto ed eseguir poco. Talora han desiderio che gli altri dello spirito e della divozione loro s'avveggano, e a questo fine usano delle dimostrazioni esteriori di movimenti, sospiri, e d'altre ceremonie, e vanno in Estasi più volte in pubblico che in segreto, alle quali il Demonio dà molta mano; e si compiacciono che si scuopra ciò, di che han essi tanta vaghezza. Molti cercano d'essere i favoriti de' Confessori, d'onde nascono loro mille invidie ed inquietezze: si vergognano d'esprimere schiettamente i proprj peccati, perchè i Confessori non li tengano da meno; e li vanno colorando, perchè non sembrino tanto gravi: lo che piuttosto si è un andare a scusarsi che ad accusarsi. Non una volta cercano altro Confessore, a cui dire il male; perchè il primo non pensi che ne commettano, ma che il tutto facciano sempre a dovere; e quindi godono di dirgli tutte le volte il bene, ed alle volte con termini, onde paia maggiore di quel ch'è, o almeno con desiderio che comparisca la cosa ben fatta: quantunque fosse per essere più umiltà lo sminuirla, come diremo dappoi [2], e bramare, nè egli nè altri l'avessero in conto alcuno.

6. Alcuni eziandio di questi stimano poco i proprj mancamenti, ed altre fiate si attristano troppo di vedersi a cadere in essi; e pensando che già dovrebbero esser Santi, contro se stessi impazientemente si adirano: il che si è un'altra grande imperfezione. Molte volte a Dio si rivolgono con ansietà, perchè il Signore tolga loro le proprie imperfezioni e mancanze, più per trovarsi senza la loro molestia in pace, che per amor di Dio: non considerando, che se da tali imperfezioni li liberasse, per avventura sarebbero più superbi. Sono nemici di lodare gli altri, ed amici d'esser lodati, anzi alle volte il pretendono: simili in ciò alle Vergini stolte, che avendo le loro lampade spente, vanno in traccia d'olio di fuori: *Date nobis de oleo vestro, quia lampades nostræ extinguuntur* [3].

7. In

[1] *Matth.* 7. 3. [2] *n.* 7. [3] *Matth.* 25. 8.

7. In molte di queste imperfezioni giungono alcuni a profondarsi assai, e vi commettono di gran male; altri però più ed altri meno, ed alcuni solamente ne provano i primi moti o poco più: ma v'è appena uno di tali principianti, che nel tempo di questi fervori in alcuna delle sopraddette imperfezioni non cada. Quei per contrario, che in questo tempo alla perfezione camminano, d'un'altra molto differente maniera procedono, e con una tempra di spirito assai diversa. Perchè s'approfittano e fondano molto nella umiltà: non solamente in niuna stima avendo le proprie azioni, ma poco soddisfacendosi ancora di se medesimi, tengono tutti gli altri per molto migliori, e sogliono loro avere una santa invidia, e un desiderio grande di servire al pari d'essi il Signore. Quanto più in fatti han di fervore, ed operano più, e nell' operar si compiacciono, andando con umiltà; tanto più conoscono il molto che Dio merita, e il poco che si è quel che fanno per lui; e quindi a misura di ciò che fanno, sempre meno se ne chiamano soddisfatti. Imperciocchè è tanto quello, che dalla carità e dall'amore spinti vorrebbero fare per lui, che per quanto facciano sembra lor nulla; e tanto li sollecita in breve tempo e gli occupa questo pensiero d'amore, che non avvertono mai, se gli altri fanno o non fanno; e se pur vi riflettono, tutto mira, come ripiglio, a credere che ogn' altro sia di essi migliore. Laonde avendosi in poco pregio, desiderano d'essere anche dagli altri poco stimati, e che disdicano e non curino le cose loro. Anzi anno questo di più, che quantunque vogliano gli altri lodarle e stimarle, non lo possono credere in alcuna maniera, e par loro cosa strana, che si dica di essi quel bene.

8. Sentono questi con grande tranquillità ed umiltà molte brame, che s'insegni loro da qualsisia altro alcuna cosa onde possano trarne profitto: qualità molto contraria all'altra di coloro, di cui abbiamo in avanti parlato, i quali vorrebbero essere maestri di tutto; ed anzi quando sembra che si voglia loro qualche cosa insegnare, essi medesimi levano a chi ragiona la parola di bocca, come se già la sapessero: laddove questi sono molto alieni dal voler essere in alcuna guisa maestri. Stanno per contrario assai pronti a camminare e proseguire per un' altra strada da quella che battono, quando fosse lor comandato; perchè non pensano mai di accertare in cosa alcuna. Si rallegrano che siano gli altri lodati; e provano pena sol tanto di non servire Dio al pari di loro. Non vorrebbono mai dire le proprie cose, perchè le stimano tanto poco, che si vergognano di comunicarle agli stessi maestri spirituali: sembrando loro che non siano meritevoli d'esser messe in discorso. Anno piuttosto maggior brama di dire le loro imperfezioni e colpe, o che intendano essi non esservi in loro virtù; e perciò sono inclinati a trattare dell' Anima con chi lo spirito e le cose

se loro reputa meno: la quale si è una proprietà di spirito semplice, puro, e vero, e molto a Dio grato. Conciosiachè in queste Anime umili abitando lo spirito saggio di Dio, subito le muove e dispone a custodire segretamente i tesori dentro di se, e cacciarne il male: siccome agli umili concede Dio unita alle altre virtù questa grazia, e per lo contrario ai superbi la niega.

9. Daranno questi il sangue del proprio cuore per chi serve a Dio, e quanto mai possono, acciocchè lo serva, lo aiuteranno. Quando si veggono cadere in imperfezioni, si sopportano con umiltà e placidezza di spirito, e con amoroso timor di Dio in lui confidando. Intendo però, come si è detto [1], che siano le meno e molto poche quelle Anime, che da principio con tal perfezione camminano, potendosi noi contentare, che non cadessero nelle opposte cose. Che perciò, come in appresso diremo [2], introduce Dio nella Notte Oscura coloro, che vuole da tutte queste imperfezioni purgare per guidarli più avanti.

CAPITOLO III.

Delle imperfezioni, che sogliono avere, spiritualmente parlando, alcuni principianti circa il secondo vizio capitale, ch'è l'avarizia.

10. Molti di questi principianti sono pure alle volte da non leggiera spirituale avarizia posseduti, perchè appena si vedran paghi dello spirito, che Dio lor dà; ma piuttosto molto sconsolati e dolenti per non trovare nelle spirituali cose quella consolazione, ch'essi vorrebbero. Molti eziandio non finiscono di saziarsi di far conferenze, e di ascoltare documenti spirituali, e di avere e di leggere sopra queste materie molti libri; e consumano più il tempo in ciò, che in operare, e vivono senza la mortificazione e perfezione della interna povertà di spirito lor dovuta. Imperocchè oltre di questo si caricano d' Immagini, di Rosarj, e di curiose Croci, e di gran prezzo; ora lascian queste e pigliano quelle, ora cambiano ed ora ricambiano, quando le vogliono d'un lavoro e quando d' un altro: affezionandosi più a questa che a quella, siccome a più vaga e preziosa. Ne vedrete altri adorni di Agnusdei, di Reliquie, e di Brevi, come i bambini delle lor bagatelle; in che io biasimo l'attaccamento del cuore e l'affetto di proprietà, che anno al modo, alla moltitudine, ed alla vaghezza di sì fatte cose, per quanto alla povertà di spirito è assai contraria, la quale riguarda alla sostanza della divozione: approfittandosi solo di ciò che ad essa basta, e annoiandosi di tanta copia e curiosità. Perchè la vera divozione deve uscire dal cuore, ed attendere alla sola verità e sostanza di ciò, che rappresentano le cose spirituali; e tutto il resto altro non è, che attac-

[1] *n.* 7. [2] *Notte Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 31.

camento e imperfezione di proprietà: appetito che deve sradicarsi per giugnere allo stato di perfezione. Io ho conosciuto una persona, che per più di dieci anni si servì d'una Croce, rozzamente fatta d'un ramo benedetto, e con un filo ritorto all'intorno fermata; nè mai l'aveva deposta, portandola sempre con seco, finchè io non gliela tolsi: e pur era persona di non poco senno ed intendimento. Altra ne vidi che recitava la Corona coll' Avemmarie lavorate d'ossa di spine di pesce; la divozione delle quali è certo che non era di minor valore dinanzi a Dio, poichè chiaro apparisce, che per la fattura e per lo prezzo non tenevano queste cose. Quelli adunque, che su questi principj procedon bene, non si attaccano a stromenti visibili, nè si caricano di essi, nè si curano di saper punto più di quello che conviene per operare; perchè mettono gli occhj solo in istar bene con Dio, e in dargli piacere, ed in questo pongono le lor brame. Quindi con gran liberalità danno ogni cosa, che si trovan d'avere, e si compiacciono di privarsene per amor di Dio e per la carità verso il prossimo: il tutto regolando colle leggi di questa virtù; poichè, ripiglio, fermano solamente il guardo nel massiccio della perfezione, che si è il dar gusto a Dio e in nulla a se stessi. Nemmeno però da queste imperfezioni, come neppur dall'altre, può l'Anima compiutamente purgarsi, finchè Dio non la costituisce nella passiva purgazione di quella Oscura Notte, di cui fra poco ragioneremo [1]. Bensì conviene all'Anima, per quanto essa potrà, proccurare dal suo canto di purgarsi e perfezionarsi, acciocchè meriti d'essere posta da Dio in quella divina cura, che sana l' Anima da tutto ciò, a che non arriva ella di rimediare. Conciosiachè, per quanto l'Anima si aiuti, non può attivamente colla sua industria purificarsi di maniera, che sia almeno secondo la minor parte disposta alla divina unione di perfetto amore con Dio; s'egli non ne assume l'impresa, e non la purga in quel fuoco per essa oscuro, e nella maniera che siamo per descrivere. [2]

CAPITOLO IV.

D'altre imperfezioni, che sogliono avere questi principianti circa il terzo vizio, ch'è la lussuria spiritualmente intesa.

11. OLtre le imperfezioni, che intorno ciascun vizio vo annoverando, sono molti di questi principianti soggetti ad altre non poche, le quali ommetto per isfuggire la prolissità: accennando solo alcune delle principali, che sono dell'altre come origine e cagione. Circa adunque il vizio della lussuria, lasciando da parte ciò che al cadere in questo peccato appartiene, (essendo il mio proposito di trattare delle imperfezioni, che devono per via della Notte

[1] *Notte Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 31.

[2] *Notte Osc. l.* 2. *c.* 10. *n.* 93.

te Oscura purgarsi) commettono molti difetti, che si potrebbero chiamare lussuria spirituale; non perchè così veramente sia, ma perchè nella carne a motivo della propria fiacchezza si sente alle volte e si prova, mentre l'Anima riceve cose spirituali. Non di rado avviene in fatti, che nello stesso tempo degli spirituali esercizj si destino, senza che da loro dipenda, e si sentano nella sensualità movimenti impuri; e tal volta ancora quando lo spirito è in grande orazione raccolto, o si accosta ai Sacramenti della Penitenza e della Eucaristia: li quali movimenti, senza che, ripiglio, siano in poter loro, da una delle tre cagioni provengono.

12. In primo luogo derivano alcune volte (sebben di rado e in deboli complessioni) dal piacere, che nelle spirituali cose gode la natura. Imperciocchè siccome godono lo spirito e il senso, per mezzo d'una tal ricreazione muovesi qualunque parte dell'uomo secondo il proprio grado e qualità a dilettarsi: e frattanto che lo spirito, ch'è la parte superiore, a diletto e gusto di Dio si muove; la sensualità, ch'è la porzione inferiore, al piacere e godimento sensibile si risveglia, perchè non sa ella prenderne nè averne altro. Quindi accade, che l'Anima secondo lo spirito sta in orazione con Dio, e per l'altra parte nel senso passivamente, e non senza suo gran dispiacere, prova ribellioni e movimenti sensuali. E per verità essendo finalmente queste due parti un supposito solo, partecipano d'ordinario entrambe, e ciascuna alla propria maniera, di ciò che l'una riceve; perchè, come dice il Filosofo, qualunque cosa si riceve alla guisa del recipiente ricevesi. Così in questi principj, ed anche quando l'Anima ha fatto profitto, essendo tuttavia imperfetta la sensualità, partecipa essa coll'occasione de' gusti spirituali dell'Anima alle volte per colpa d'una tale imperfezione i suoi proprj. Quando però è riformata questa parte sensitiva colla purgazione della Notte Oscura, di cui parleremo [1], non è più a tali fiacchezze soggetta. Imperciocchè riceve tanto abbondantemente lo spirito Divino, che piuttosto pare, ch'essa in quel medesimo spirito sia ricevuta [2]; e quanto più ne riceve, tanto più è ricevuta: sicchè alla fine gode ogni cosa a modo di spirito in una guisa ammirabile, di cui partecipa stando unita con Dio.

13. La seconda cagione, da cui alle volte queste ribellioni procedono, è il Demonio, il quale per inquietare e turbar l'Anima o posta in orazione, o che la vuol fare, proccura di eccitare nel naturale sì sconcj movimenti, coi quali, se l'Anima ne fa punto di caso, può apportarle gran danno. Conciosiachè non solo per timore di essi s'infiacchisce nell'orazione, (lo che egli pretende), a fine di mettersi contro di tali moti a lottare; ma di più alcuni la lasciano affatto, parendo loro, che

[1] *Nott. Osc. l. 1. c. 13. n. 51.*

[2] *Major est Deus corde nostro.*

che più in quell'esercizio, che fuor d' esso, gli assalgano tali cose: il che è verissimo, perchè in quel tempo, anzichè in altri, le sveglia il Demonio, onde da quello spirituale esercizio si allontanino. Nè solamente questo egli fa, ma giugne à rappresentar loro molto al vivo cose assai laide e sozze, e talora con grande accoppiamento a qualsivoglia cosa spirituale e circa persone, che sono alla loro Anima di profitto: ciò facendo a solo fine di atterrarle e rovinarle; di maniera che quelli, che di ciò prendonsi pena, non ardiscono di guardar cosa alcuna, nè di fissarvi il pensiero, perchè inciampano tosto nell' uno o nell' altro effetto; ma particolarmente ciò segue a que', che son tocchi di malinconia, e segue con tanta efficacia e veemenza, che mettono compassione. Quando a costoro succedono tali cose per effetto di malinconia, non se ne liberano per lo più, finchè da quella qualità d' umore non guariscono: se non se entrassero nella Notte Oscura dell' Anima, che la va di tutto purificando.

14. La terza origine, d' onde sogliono venire e far guerra questi movimenti impuri, suol essere il timore, che già questi tali di sì fatti movimenti e sconce rappresentazioni anno contratto. Conciosiachè il timore, che desta in loro l' improvvisa memoria di ciò, che vedono, o trattano, o pensano, fa ad essi senza lor colpa somiglianti atti soffrire.

15. Alcune volte in questi Spirituali, sì parlando, come cose di spirito esercitando, si eccita un certo brio ed una certa galanteria alla memoria delle persone, che anno presenti, e che trattano con qualche sorte di vano compiacimento: il qual effetto similmente nasce dalla spirituale lussuria, secondo che qui la spieghiamo, e talora segue con compiacenza di volontà.

16. Alcuni di questi contraggono per via di spirito affetto a qualche persona, il che bene spesso non da spirito nasce ma da lussuria; e si conosce avvenire così la faccenda, quando colla memoria di quell' affezione non crescono più la memoria e l' amor di Dio, ma piuttosto il rimorso della coscienza. Conciosiachè quando l' affezione è puramente spirituale, al crescere di essa s' aumenta del pari quella di Dio, e quanto più di essa ricordasi, di quella di Dio le sovviene, e le ne accende la brama; sicchè alla stessa misura nell' una e nell' altra avanza: essendo proprietà dello spirito di Dio d' aumentar il bene col bene, secondo che fra loro vi corre somiglianza e conformità. Ma quando un tal amore dal sopraddetto sensual vizio deriva, produce contrarj effetti; perchè quanto più cresce l' uno, scema l' altro ed assieme la memoria di esso. Se cresce infatti quell' amore, vedrà subito, che si va in quel di Dio raffreddando, e colla memoria del primo dimenticandosi del secondo, e qualche rimordimento provandone di coscienza. Per lo contrario se nell'Anima cresce

sce l'amor di Dio, si va nell'altro raffreddandosi, e di esso perdendone la memoria; poichè siccome sono amori opposti, non solo uno non dà mano all'altro, ma piuttosto quel che predomina spegne e confonde l'altro, e, come i Filosofi affermano, se stesso rinforza. Il perchè disse il nostro Salvatore nel Vangelo: [1] *Quod natum est ex carne, caro est, & quod natum est ex spiritu, spiritus est.* Che quel che nasce da carne è carne, e che quel che nasce dallo spirito è spirito: cioè l'amore, che nasce da sensualità, termina in sensualità, e quello, che dallo spirito di Dio procede, nello spirito di Dio si ferma, e lo fa crescere. Questa è la differenza, che fra questi due amori passa, e da cui si ponno conoscere. Quando nella Notte Oscura entra l'Anima, tutti questi amori alla ragione conforma; perchè rinforza e purifica l'uno, cioè quello secondo Dio, e toglie, o consuma, o mortifica l'altro: ma sul principio fa, che si perdano ambedue di vista, come si dirà in appresso. [2]

CAPITOLO V.

Delle imperfezioni, in cui circa il vizio dell'ira cadono i principianti.

17. PEr cagione della concupiscenza, a cui molti principianti negli spirituali diletti soggiacciono, d'ordinario questi diletti possedono con molte imperfezioni intorno il vizio dell'ira. Imperciocchè quando cessa loro il gusto e il sapore nelle cose di spirito, divengono naturalmente sciapiti, e per effetto d'una tale insipidezza contraggono un certo mal garbo nelle cose che fanno, e in qualsivoglia coserella facilmente si adirano: sicchè non si trova alle volte chi li sopporti. Ciò molte fiate accade, dopo che han goduto d'un assai dilettevole e sensibile raccoglimento nella orazione; perchè cessando quel piacere e sapore, si rimane naturalmente l'uomo insipido e svogliato: non diversamente dal bambino, quando lo staccano dalle poppe, di cui a sua voglia stava godendo. Nel qual effetto naturale, purchè dalla svogliatezza non si lascino trasportare, non c'è colpa, ma imperfezione, che si deve nell'aridità ed angustia della Notte Oscura purgare.

18. Vi sono parimente altri di questi Spirituali, che cadono in un'altra sorte d'ira pure spirituale, cioè che contro gli altrui vizj con un certo inquieto zelo si sdegnano, notando i suoi prossimi; ed alle volte provano impeti di ardentemente riprenderli, ed anche lo fanno, come se fossero i Padroni della virtù: tutte le quali cose sono alla mansuetudine spirituale contrarie.

19. Altri ve n'ha, che quando si veggono imperfetti, con superba impazienza contro se stessi si adirano; e sono in ciò a tal segno impazienti, che vorrebbero esser

[1] Johann. 3. 6. [2] Nott. Osc. l. 1. c. 13. n. 59.

esser Santi in un giorno. Di questi si trovan molti, che si formano vaste idee, e fanno di grandi proposti; ma siccome non sono umili, ed in se stessi confidano, quanto più propongono, tanto più cadono, e di egual passo si sdegnano; non avendo pazienza di aspettare, che Dio conceda loro d'eseguirli, quando gli piacerà: il che parimente alla detta mansuetudine spirituale ripugna; e non vi si può affatto rimediare, se non che per mezzo della purgazione della Notte Oscura. Quantunque sono alcuni tanto pazienti, e procedono sì agiatamente su questo punto di voler far profitto, che non vorrebbe il Signore vedervelì fino a quel segno.

CAPITOLO VI.

Delle imperfezioni intorno la gola spirituale.

20. INtorno il quinto vizio della gola spirituale v'è assai che dire; perchè uno appena fra i principianti si trova, il quale, per quanto bene cammini, non cada in alcuna delle molte imperfezioni, che circa questo vizio sorgono in loro per mezzo del gusto, che negli esercizj spirituali da principio ritrovano. Imperciocchè molti di questi adescati dal sapore e dal diletto, che provano in cotali esercizj, più il gusto si procacciano dello spirito, che la purezza e la vera divozione, alle quali sole Iddio in tutto lo spirituale cammino riguarda e le accetta. Laonde oltre l'imperfezione che commettono in pretendere tali gusti, la golosità loro li fa balzare dal piè alla mano, trapassando i limiti del mezzo, in cui consistono, e per cui si acquistano le virtù. E per verità allettati dal gusto che vi trovano, alcuni si ammazzano in far penitenze, ed altri si debilitano con digiuni, facendo più di quello, che porta la loro fiacchezza senza ordine o consiglio altrui; anzi procurano di ritirarsi in ciò da coloro, cui debbono obbedire: ed alcuni, ancorchè sia loro comandato il contrario, ardiscono di farlo. Questi sono imperfettissimi, gente senza ragione, che pospongono l'assoggettamento e l'obbedire, il quale forma la vera penitenza della ragione e della discrezione: e perciò è a Dio il più accetto e grato Sacrifizio, che tutti gli altri di penitenza corporale, la quale, se non è dall'obbedienza accompagnata, è imperfettissima, perchè solamente dall'appetito e dal gusto trovato in essa muovonsi ad abbracciarla. Nella qual cosa, essendo tutti gli estremi viziosi, e in tal guisa di procedere facendo tutti la propria volontà, vanno essi più ne' vizj crescendo che nelle virtù; poichè per lo meno contraggono in tal maniera, non camminando in obbedienza, la gola spirituale e la superbia. Inganna tanto il Demonio molti di questi, attizzando in essi una tal gola per via de' gusti e degli appetiti, che loro aggiugne; sicchè non potendo più rattenersi, o mutano, o crescono, o variano ciò, ch'è loro comanda-

dato: riuscendo ad essi stretta e cruda qualunque obbedienza. Intorno a che arrivano alcuni a tanto male, che appunto perchè fanno per obbedienza tali esercizj, perdono la brama e la divozione di farli; essendo il solo piacere e desiderio loro portato a fare le cose secondo che è mosso: cose che per avventura gioverebbe meglio non fare.

21. Vedrete molti di questi co' loro spirituali maestri assai ostinarsi, acciocchè loro concedano ciò che vogliono, ed alla fine quasi per forza l'ottengono; altrimenti s'attristano come bambini, e vivono di mal umore, e par loro di non servire a Dio, quando non si lasciano a lor talento operare. Conciosiachè siccome sono al gusto ed alla volontà propria appoggiati, subito che gliela tolgono, e si vuole alla volontà di Dio uniformarli, s'attristano, indeboliscono, e vengono meno: pensando essi, che il compiacersi e soddisfarsi sia lo stesso, che servire e soddisfare a Dio.

22. Altri anche ci sono, che per questa golosità anno una sì scarsa cognizione della propria bassezza e miseria, e mettono tanto da un lato l'amoroso timore e rispetto, che debbono alla grandezza di Dio; sicchè non dubitano d'importunare ostinatamente i Confessori, acciocchè permettano loro di spesso confessarsi e comunicarsi. Il peggio si è, che non rade volte ardiscono di comunicarsi senza licenza e parere del ministro e dispensiero di Cristo, di sola propria opinione, e proccurando di coprire ad esso la verità. Per la stessa cagione col disegno d'andarsi a comunicare fanno comunque siasi le Confessioni: avendo più brama di cibarsi, che di farlo nettamente e perfettamente. In qualsivoglia modo sarebbe più profittevole e santa cosa, avendo inclinazione all' opposto, pregare i Confessori, che non comandino loro di accostarvisi tanto spesso: comecchè fra l'uno e l'altro partito l'umile rassegnazione è migliore. Ma il soverchio ardire è cosa, che torna in gran male, e in pena di una tal temerità posson temere di esser puniti.

23. Questi comunicandosi si applicano tutti più in proccurare qualche sentimento di piacere, che in riverire e lodare dentro di se umilmente il Signore. E talmente si avvezzano ad una tal opinione, che quando non ne han tratto qualche diletto o sensibile sentimento, pensano di non aver fatto nulla; giudicando molto bassamente di Dio, e non intendendo, che il minimo de' vantaggj da questo Santissimo Sacramento apportati è quello che al senso appartiene, e che il maggiore è l'invisibile della Grazia che comunica; e perciò acciocchè fermino in lui il guardo della Fede, Dio molte volte questi godimenti e favori sensibili loro toglie. Laonde vogliono costoro sentir Dio e goderlo, come se comprensibile fosse ed accessibile, non solo in questo ma negli altri esercizj spirituali: il che tutto è grandissima imperfezione e molto contraria al

al carattere di Dio, che ricerca una puriſſima Fede.

24. Alla ſteſſa guiſa ſi portano coſtoro, eſercitandoſi nella orazione; poichè penſano che tutta l'importanza di eſſa conſiſta in trovar guſto e divozione ſenſibile, e proccurano, come ſuol dirſi, di cavarnela a forza di braccia, ſtancando ed affannando le potenze e il capo. E quando non anno quel piacere goduto, ne reſtano ſconſolati, credendoſi di non aver fatto nulla; e con queſta pretendenza perdono la vera divozione e lo ſpirito, che conſiſtono nel perſeverarvi con toleranza ed umiltà, ſconfidandoſi di ſe medeſimi, e ſolo a Dio volendo piacere. Perciò è, che quando una volta da queſto o da quell'eſercizio non anno ſpremuto ſapore, s'annoiano e ripugnano di ritornarvi, ed alle volte lo laſciano. Son finalmente, come abbiam detto [1], ſimili ai bambini, che non per via di ragione, ma dal ſolo piacere ſi muovono ad operare. Tutto per coſtoro finiſce in cercar guſto e conſolazione di ſpirito; ond'è che non mai ſi ſaziano di legger libri, ed ora prendono una meditazione fra mano ed ora un'altra: andando di queſti godimenti a caccia nelle coſe di Dio. A queſti tali Iddio molto giuſtamente, diſcretamente, ed amoroſamente ſi niega; perchè, ſe non adoperaſſe così, per mezzo di queſta gola e ſpirituale ghiottoneria creſcerebbono in molti mali. Per la qual coſa è molto a coſtoro neceſſario di entrare nella Notte Oſcura, perchè da queſte fanciullerie vengano una volta a purgarſi.

25. Gli uomini a queſti piaceri tanto inclinati ammettono pure un'altra aſſai grande imperfezione, ed è che ſono molto lenti e rimeſſi nel battere l'aſpra via della Croce; poichè un'Anima di delizie amante naturalmente torce il viſo a qualunque inſipidezza di propria annegazione. Anno coſtoro molte altre imperfezioni, che da ciò procedono, e che il Signore guariſce a tempo con tentazioni, aridità, e travagli, parti tutte della Notte Oſcura. Delle quali imperfezioni per non allungarmi non voglio quì trattare; ma ſoggiugner ſolo che la ſobrietà e temperanza ſpirituale formano una molto diverſa tempra di mortificazione, timore, e aſſoggettamento in tutte le coſe: facendo conoſcere che poſte non ſono la perfezione e il valore delle coſe nel farne molte, ma nel ſapere in eſſe annegar ſe medeſimi; il che devono ſtudiarſi al poſſibile di conſeguire dal canto loro, finchè Dio voglia di fatto purificarli, introducendoli nella Notte Oſcura, per giugnere alla quale mi vo nella ſpiegazione di queſte imperfezioni affrettando.

CAPITOLO VII.

Delle imperfezioni circa l' invidia ed accidia ſpirituali.

26. INtorno pure gli altri due vizj, che ſono invidia ed ac-

[1] *Nott. Oſc. l. 1. c. 1. n. 3.*

accidia spirituali, non lasciano questi principianti d'essere molto imperfetti. Imperciocchè circa l'invidia molti di questi sogliono essere commossi a dispiacere del bene spirituale degli altri; dando loro qualche pena sensibile, che altri gli avanzino in questo cammino, e non vorrebbero sentirli lodare, perchè delle altrui virtù si rattristano: ed alle volte non lo ponno soffrire senza dirne essi il contrario, distruggendo per quanto possono quelle lodi; e sentono assai, che non si faccia con loro altrettanto, perchè in tutto esser vorrebbero preferiti. Il che è molto contrario alla Carità, la quale, come dice San Paolo, [1] della verità si rallegra: E se ha qualche invidia, è una invidia santa, dispiacendole di non aver le virtù dell'altro, e godendo ch'egli le possegga, e rallegrandosi che tutti lo lascino indietro, purchè si serva Dio; giacchè egli in ciò si trova tanto manchevole.

27. Intorno parimente all'accidia spirituale sogliono aver tedio nelle cose, che abbracciano più di spirito, e le fuggono, siccome quelle che al sensibile gusto si oppongono. Imperciocchè assaporando tanto le cose spirituali, quando non più vi trovano in esse sapore, vengono loro a noia. Se in fatti non provarono una volta in orare quel compiacimento, che il genio loro bramava, (convenendo alla fine che Dio per isperimentarli talvolta se ne allontani) non vorrebbero più ritornarvi; ed altre fiate lo lasciano, o ci vanno di mala voglia. Quindi per colpa di questa accidia il cammino di perfezione (cioè quello d'annegare per amor di Dio la volontà e il piacere) pospongono al gusto ed al piacere della medesima volontà, a cui in tal maniera, più che a quella di Dio, vanno essi soddisfacendo. Molti poi di questi vorrebbero, che Dio volesse ciò ch'essi vogliono, e turbansi di volere ciò che Dio vuole: ripugnando di accommodare alla divina la propria volontà. D'onde ne segue che molte volte non credono volontà di Dio ciò, in che non vi trovano il proprio volere e godimento. Al contrario soddisfacendosi essi, credono che resti Dio soddisfatto, e misurano Dio con se, e non già se stessi con Dio: lo che contradice molto a ciò, ch'egli medesimo nel Vangelo insegnò dicendo: [2] *Qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam*. Che colui il quale per amor suo la propria volontà perdesse, egli la guadagnerebbe; e quegli, che guadagnar la volesse, la perderebbe.

28. Questi pure s'infastidiscono, quando viene ad essi comandato ciò, che non è di lor piacere; e perchè van dietro alla delizia ed al sapore dello spirito, sono molto fiacchi per rapporto alla fortezza ed al travaglio della perfezione: simili in questo a coloro che agiatamente si allevano, i quali con tristezza da qualunque aspra cosa sen fuggono, ed aggravansi della Croce, in cui i diletti dello spi-

[1] 1. *ad Cor.* 13. 6. [2] *Matt.* 16. 25. & 10. 39.

rito son riposti; e nelle cose più spirituali provano maggior tedio. Conciosiachè pretendendo essi di camminare nelle cose di spirito a lor talento e secondo il piacere della propria volontà, cagiona loro una grande tristezza e ripugnanza l'entrare per l'angusta via della vita, di cui Cristo favella.[1]

29. Basti quì d'aver riferito queste imperfezioni fra le molte, in cui vivono i principianti di questo primo stato; acciocchè si vegga quanto sia loro necessario, che Dio nello stato de' proficienti li ponga: il che fa mettendoli nella Notte Oscura, di cui or ora diremo; dove slattandoli Dio dalle poppe di tali gusti e sapori per via di pure aridità e di tenebre interne, toglie loro tutte queste imperfezioni e fanciullerie, e per mezzi molto diversi fa loro acquistar le virtù. Imperciocchè per molto che il principiante si eserciti a mortificare in se tutte queste azioni e passioni, non può mai affatto e nemmeno notabilmente riuscirne: finchè Dio in lui per mezzo della purgazione della Notte Oscura nol fa. Intorno la quale, per dire cosa che giovi, piaccia a Dio di comunicarmi la divina sua luce: essendo in una Notte sì Oscura ed in una materia tanto difficile ben necessaria.

CAPITOLO VIII.

In cui si dichiara il primo verso della prima stanza, e si comincia a spiegare questa Notte Oscura.

In una Notte Oscura.

30. Questa notte, che diciam essere la contemplazione, produce due sorti di tenebre o di purgazioni negli Spirituali secondo le due parti dell'uomo, cioè a dire la sensitiva e la spirituale. Così la prima notte o purgazione sensitiva, in cui un'Anima si monda e nuda, sarà secondo il senso addattandolo allo spirito; e l'altra è notte o sia purgazione spirituale, in cui per rapporto allo spirito l'Anima si netta e spoglia, accommodandolo e disponendolo all'unione d'amore con Dio. La sensitiva è comune, ed accade a molti, che sono i principianti, de' quali in primo luogo tratteremo. La spirituale è di molto pochi, cioè di coloro che sono già esercitati e provetti, di che parleremo in appresso.[2]

31. La prima notte o purgazione è amara e terribile per lo senso. La seconda non può a quella paragonarsi, essendo molto spaventevole per lo spirito, come dopo riferirò[3]. E perchè è prima in ordine la sensitiva, di essa brevemente si dirà qualche cosa; perchè di una tal notte, essendo molto comune, se n'è scritto assai, a fine poi di passare a discorrere più di

[1] *Matth.* 7. 14. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 1. *n.* 66. [3] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. *n.* 74.

di proposito della notte spirituale: avendovi pochi, che di essa così in pratica, come in iscritto, e per esperienza ancora facciano menzione. Siccome poi la maniera che tengono questi principianti nella strada di Dio, è bassa, e che pizzica molto di proprio amore e piacere, secondo ciò che si è di sopra mostrato; così volendo Iddio portarli avanti, e trarneli da questo basso modo d'amore verso un più alto grado d'amor di Dio; e liberarli dall'umile esercizio del senso e del discorso, che sì limitatamente e con tanti inconvenienti, come si disse, va il Signore cercando; e nell'esercizio dello spirito stabilirli, in cui più copiosamente e più liberi da imperfezioni ponno con Dio comunicare: giacchè si sono per qualche tempo nella via della virtù esercitati, perseverando nella meditazione ed orazione, in cui per mezzo del sapore e piacere trovatovi si sono dalle cose del mondo disaffezionati, ed anno acquistato in Dio un pò di forze spirituali, mediante le quali tengono alquanto in freno gli appetiti delle creature, e già potrebbero per amor di Dio qualche peso ed aridità sostenere senza dare nel miglior tempo all'indietro: così, ripiglio, quando con più lor gusto e sapore se la passano in questi spirituali esercizj, e quando più chiaro a lor parere risplende sopra di essi il Sole de' divini favori, offusca allora Dio tutta questa luce, e chiude loro la porta e la vena della dolce acqua spirituale, che, qualunque volta e in qualsivoglia tempo volessero, andavano in Dio gustando. Posciachè teneri e fiacchi essendo, non v'era per essi porta chiusa giusta il detto di S. Giovanni nell'Apocalisse: [1]*Ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere: quia modicam habes virtutem, & servasti verbum meum, & non negasti nomen meum.* Quindi gli lascia tanto al buio, che non sanno per dove andarsene col senso della immaginazione e del discorso: non sapendo dare un passo, come prima solevano, nel meditare, poichè già è annegato in questa notte il senso interiore, e posto tanto in asciutto, che non solo non trovan succo e piacere nelle spirituali cose e ne' buoni esercizj, da cui solevano derivare i proprj diletti e godimenti; ma in luogo di ciò per contrario riportano dalle sopraddette cose amaritudine e insipidezza. Conciosiachè in seguito del già detto [2] sentendoli Dio alquanto ormai grandicelli, per farli diventar forti ed uscir delle fasce, dalle dolci poppe gli stacca, e dalle sue braccia calandoli, accenna loro che camminino co' proprj piedi; nella qual cosa provan essi una gran novità, siccome si è ogni cosa al rovescio cangiata.

31. Alle persone ritirate comunemente dopo i primi principj accade ciò più presto che agli altri; perchè sono più libere dalle occasioni di dar all'indietro, e riformano gli appetiti delle cose del se-

[1] *Apoc.* 3. 8. [2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 1. *n.* 3.

ſecolo più brevemente: coſa che ſi richiede per cominciare ad introdurſi in queſta felice notte del ſenſo. Ordinariamente non paſſa molto tempo dall'aver principiato, avanti che vi abbiano l'ingreſſo; e tutti i più entrano in eſſa, perchè ſi vedranno a queſte aridità ſoggiacere. Intorno la qual ſorte di ſenſitiva purgazione, per eſſere tanto comune, potremmo quì apportare un gran numero di autorità della divina Scrittura, laddove ſe ne trovano molte a ciaſcun paſſo e particolarmente de' Salmi e de' Profeti, ma per isfuggire la lunghezza le laſciamo: quantunque ſe ne addurranno alcune in appreſſo.

CAPITOLO IX.

De' ſegni, onde ſi conoſcerà, che cammina lo Spirituale per la ſtrada di queſta notte e purgazione ſenſitiva.

32. PErchè però queſte aridità potrebbero molte volte procedere non dalla detta notte o purgazione del ſenſitivo appetito, ma o dai peccati, o dalle imperfezioni, o da lentezza e tiepidezza, o da qualche triſto umore, o indiſpoſizione corporale; porrò quì alcuni ſegni, da i quali ſi conoſca, ſe ſia una aridità della detta purgazione, o ſe naſca da alcuno degli accennati vizj: per la qual coſa trovo, che vi ſono tre ſegni principali.

33. Il primo ſegno è, ſe come non ſente nelle coſe di Dio piacere nè conſolazione, così neppure in alcuna delle create coſe la trova. Conciosiachè quando mette Dio l'Anima in queſta Oſcura Notte a fine di aſciugarle e purgarle il ſenſitivo appetito, non la laſcia da veruna coſa adeſcare nè trovarvi ſapore. Da ciò probabilmente ſi conoſce, che queſta aridità e malagevolezza non vengono da peccati o da imperfezioni nuovamente commeſſe; perchè ſe queſto foſſe, proverebbe nel naturale qualche inclinazione o voglia di aſſaggiare alcun'altra coſa fuori di Dio. Ogni volta infatti, che l'appetito in qualche imperfezione ſi allenta, ſenteſi toſto di rimanervi o poco o molto inclinato ſecondo il piacere e l'affetto, che vi poſe. Ma perchè queſto non godere nè delle coſe del Cielo nè della terra potrebbe naſcere da qualche indiſpoſizione o umor malinconico, il quale bene ſpeſſo non laſcia in veruna coſa trovar diletto, ſon neceſſarj perciò il ſecondo ſegno e la ſeconda condizione.

34. Il ſecondo ſegno adunque e la ſeconda qualità di queſta purgazione ſi è, che ordinariamente porta in Dio la memoria: riflettendo con ſollecitudine e penoſo penſiero, che a Dio non ſerve, ma che torna indietro, poichè ſi vede ſenza quel ſapore nelle coſe divine. Da ciò per verità ſi comprende, che queſte inſipidezze e aridità non anno l'origine da lentore e pigrizia; perchè proprio della pigrizia è, non ſi curar molto nè avere delle coſe di Dio ſollecitudine interna. Laonde fra l'aridità e la tiepidezza

za ci corre una gran differenza. Perchè ciò ch'è tiepidezza, racchiude una non mediocre remissione e lentezza nella volontà e nell'animo senza sollecitudine di servire al Signore: quella poi che solamente è aridità purgativa, porta seco per lo più affanno, pensiero, e pena, come dissi, di non servirlo. E questa, comecchè alcune fiate della malinconia o di altro umore si serva; (il quale umore altre volte è il principale) non però lascia di produrre il suo effetto purgativo dell'appetito, perchè d'ogni gusto è privo, ed ha le sue cure a Dio solo rivolte. Imperciocchè quando nasce da puro umore, tutto finisce in disgusti e strazj della natura senza questi desiderj di servire a Dio, che comprende l'aridità purgativa; nel tempo della quale, sebbene la parte sensitiva per lo poco piacer, che vi trova, è molto scaduta, debole, e fiacca in operare; ad ogni modo lo spirito è pronto e forte.

35. La cagione di questa aridità si è, perchè cangia Iddio i beni e le forze del senso nell'ordine dello spirito, del quale non essendo il senso e la natural forza capaci, si rimangono digiuni, secchi, e voti. Imperciocchè la parte sensitiva non è proveduta di facoltà per le cose, che sono puro spirito; e quindi assaggiando lo spirito, diviene sciapita la carne, e s'indebolisce nell'operare; ma lo spirito, che va allora prendendo cibo, cammina più forte, e svegliato, e sollecito di prima coll' attenzione di non mancare a Dio. Ora questo spirito non sente da principio il sapore e diletto spirituale, ma piuttosto l'aridità e il dispiacere per la novità del cangiamento; perchè avendo il palato a questi sensibili gusti avvezzo, tuttavia tiene ad essi dirette le mire. E perchè neppure il palato spirituale è ancora mondo e per un diletto tanto sottile disposto, finchè per mezzo di questa secca ed Oscura Notte non si va preparando, non può il gusto e bene spirituale sentire; ma in vece aridità, insipidezza, e mancamento di ciò, che godeva per l'addietro con tanta facilità. Conciosiachè questi, che comincia Dio a condurre per tali solitudini del deserto, sono simili ai figliuoli d'Israello, i quali, [1] allorchè Dio cominciò a dar loro quel cibo del Cielo tanto delizioso, che, come ivi si dice [2], al sapore da ciascheduno desiderato corrispondeva, con tuttociò sentivano più la privazione dei gusti e dei sapori delle carni e cipolle, che per l'addietro nell' Egitto mangiavano, (avendo il palato ad esse avvezzo e adescato) che la dilicata dolcezza dell' angelico cibo; e fra le vivande celesti lagrimavano e gemevano per le carni: [3] *Recordamur piscium, quos comedebamus in Egypto gratis: in mentem nobis veniunt cucumeres, & pepones, porrique, & cepæ, & allia*. A tanto arriva la viltà del nostro appetito di farci desiderare le nostre miserie, ed avere il bene incommutabile del Cielo in fastidio.

[1] *Ex.* 16. 13. [2] *Sap.* 16. 21. [3] *Num.* 11. 5.

dio. Che perciò, ripiglio, quando queste aridità dalla via purgativa dell'appetito sensibile provengono, quantunque da principio non prova gusto lo spirito per le ragioni, che veniamo ora di dire; prova però fortezza e vigore nell'operare colla sostanza, che dall'interno cibo gli viene: (il qual cibo è un principio di contemplazione per lo senso arida e oscura, e che per ordinario al medesimo che l'ha è occulta e secreta) ed unitamente all'aridità ed al voto, che nel senso produce, dà all'Anima inclinazione e desiderio di starsene sola in quiete, senza potere nè volere ad alcuna particolar cosa pensare. Allora, se quelli, cui ciò avviene, sapessero mettersi in quiete, trascurando qualsivoglia interna ed esterna operazione, ch'essi per via d'industria e di discorso volessero fare; e stando ivi senza sollecitudine di adoperarsi in altro, che in lasciarsi da Dio condurre, e con interna attenzione amorosa da lui ricevere e lui ascoltare: proverebbero subito dilicatamente in quella non curanza ed in quell'ozio la sopraddetta interna refezione. Questa è tanto dilicata, che per ordinario, se nel sentirla vi sopraggiugne qualche desiderio o studio particolare, non più si sente: accadendo essa, ripiglio, nel maggior ozio e nella maggiore disattenzione dell'Anima, la quale prova lo stesso effetto, che segue nell'aria, allorchè volendo chiudere il pugno se n'esce. Allo stesso proposito possiamo intendere ciò, che alla Sposa disse lo Sposo ne' Cantici, vale a dire:[1] *Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt*. Distorna gli occhj da me, perchè mi fan essi svagare. Di tal maniera in fatti mette Iddio l'Anima in questo stato, e per sì diversa strada la guida; che se vuol ella operare da se e colla propria capacità, impedirebbe piuttosto che coadiuvare l'opera, che va Dio in essa facendo: il che prima seguiva molto all'opposto. La cagione si è, perchè già in questo stato di contemplazione, vale a dire quando fa dal discorso all'ordine de' proficienti passaggio, allora Dio è quegli che opera nell'Anima; di maniera che sembra, che le annodi le potenze interiori, non lasciandole appoggio all'intelletto, nè succo alla volontà, nè discorso alla memoria. Conciosiachè in questo tempo quanto di suo vi può mettere l'Anima ad altro non serve, se non che, come abbiam detto, a turbare l'interna pace e l'opera, che per mezzo di quell'aridità del senso fa Dio nello spirito; la quale, siccom'è spirituale e delicata, agisce quietamente, delicatamente, pacificamente, e con grande alienazione da tutti que' primi gusti, ch'erano molto palpabili e sensibili: essendo questa la pace, la quale dice Davidde, che Dio favella nell'Anima a fine di renderla spirituale:[2] *Quoniam loquetur pacem in plebem suam*. Da quì ha l'origine il terzo segno.

36. Il terzo segno, onde sappia-

[1] *Cant.* 6. 4. [2] *Ps.* 84. 9.

piamo essere questa una purgazione del senso, si prende dal non poter l'Anima più meditare nè discorrere, per quanto faccia dal suo canto in servirsi del senso della immaginativa, onde la muova come soleva. Conciosiachè siccome comincia quì il Signore a comunicarsele non più per via de' sensi secondo la maniera, che prima teneva col mezzo del discorso componente e dividente le notizie, ma per via del puro spirito in cui non v'è successivo discorso: comunicandosele invece coll'atto della semplice contemplazione, alla quale nè i sensi esterni nè gl'interni della parte inferiore vi giungono; quindi è che l'immaginazione e la fantasia non possono aver appoggio, nè dare ad alcuna considerazione principio, nè più per l'avvenire in essa fermare il piede.

37. Avvertasi in questo terzo segno, che un tale impedimento delle potènze e piccolo disgusto loro d'alcun mal umore non nasce; perchè quando da ciò procede, consumandosi quell'umore, che nel medesimo essere mai non dura, subito con un pò di diligenza, che l'Anima vi metta, ritorna a potere ciò che prima poteva, e trovano le potenze i loro appoggj. Il che nella purgazione dell'appetito non avviene così; perchè cominciando ad entrarvi, sempre più cresce il non poter discorrere colle potenze. Quantunque sia vero infatti, che sulle prime in alcuni questa purgazione sì continuatamente non s'introduca; lasciando che si piglino talvolta i loro piaceri ed alleggerimenti sensibili, perchè alle loro fiacchezze non conveniva in un colpo divezzarli: contuttociò, se pur debbono andar avanti, vanno sempre più in essa entrando, e togliendosi dal sensitivo esercizio. Imperciocchè in quelli, che la strada della contemplazione non battono, va la cosa d'una maniera assai diversa, ed in questi una tal notte di aridità non suol essere ai sensi continua; ma tal volta l'anno, e tal altra non l'anno, ed ora non ponno discorrere, ora lo possono come prima: perchè Iddio questi tali in una somigliante notte costituisce col solo fine d'esercitarli, e di umiliarli, e riformare l'appetito loro, acciocchè non si vadano con golosità nelle spirituali cose allevando; ma non già per condurli sulla via dello spirito verso questa contemplazione. Imperciocchè non tutti quelli, che di proposito nel cammino si esercitano dello spirito, sono da Dio alla perfetta contemplazione portati; ed il perchè a lui solo è noto. Quindi è che in questi non finisce mai di staccare il senso dalle poppe delle considerazioni e dei discorsi, ma solo, come abbiam detto, tratto tratto e per qualche tempo.

CAPITOLO X.

Del modo, come devono questi in una tale Oscura Notte adoperarsi.

38. NEl tempo adunque delle aridità di questa sensitiva notte, (nella quale fa Dio il sopraddetto cangiamento [1], trasferendo l'Anima dalla via del senso a quella dello spirito, cioè dalla meditazione alla contemplazione, dove l'Anima, come s'è detto [2], non può dal canto suo colle proprie potenze nelle divine cose operare nè discorrere) soffrono gli Spirituali grandi travagli non tanto per le aridità che patiscono, quanto per lo timore che anno d'andare su questo cammino alla perdizione: pensando che il bene dello spirito sia per loro finito, e che Dio gli abbia abbandonati, perchè non trovano in veruna cosa buona appoggio o piacere. S'affaticano allora e proccurano secondo il loro costume di appoggiare con qualche gusto ad alcun oggetto di discorso le potenze, credendosi di stare in ozio, quando ciò non fanno, e non si avveggono d'operare. Il che non segue senza gran dispiacere e ripugnanza interiore dell'Anima, che di starsene in quella quiete ed ozio si compiaceva. In tal guisa divertendosi nel discorso, non fanno nella contemplazione progresso; perchè del proprio loro spirito usando, perdono l'altro spirito che avevano di tranquillità e di pace. Sono quindi somiglianti a chi lascia la cosa fatta per rifarne un'altra, o a chi dalla Città è uscito per rientrarvi, o a colui che abbandona la caccia per di nuovo cacciare. Il che da questo canto è del tutto inutile; perchè non otterrà nulla, ritornando alla sua prima guisa di procedere, come si è detto. [3]

39. Se questi in un tal tempo non anno chi gl'intenda, tornano indietro, lasciando la strada, o infiacchendosi in essa; o almeno da loro stessi si pongono un ostacolo ad avanzare colle molte diligenze, che usano per seguire sul primo cammino della meditazione e del discorso: stancando e travagliando eccessivamente la natura, e immaginando che per la propria negligenza e per i suoi peccati così rimanga. Il che già ponno essi ommettere, poichè li conduce Dio per l'altra via della contemplazione diversissima dalla prima, essendo l'una di meditazione e di discorso, e non cadendo l'altra sotto immaginazione nè discorso. Quelli, che in tale stato si troveranno, è forza che si consolino, pazientemente perseverando, e senza darsi pena sperino in Dio, che non abbandona coloro, che con semplicità di retto cuore lo cercano; nè lascierà di somministrar loro il necessario per lo viaggio, finchè li conduca alla chiara e pura luce d'amore, la quale comunicherà loro per mezzo dell'altra Notte Oscura dello spirito, se meriteranno che Dio in essa li ponga.

[1] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 31. [2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 9. *n.* 36. [3] *Sal. l.* 2. *c.* 12. *n.* 55.

40. Il sistema, che han da tenere in questa del senso, è che nulla si curino di camminare per via di discorso e di meditazione, perchè già, come si è detto, non è più il tempo di essa; ma lascino giacer l' Anima in riposo e quiete: comecchè sembri loro di non far nulla, e di perdere il tempo, e che per la propria tiepidezza non vogliano quivi a cosa alcuna pensare. Faranno per verità assai in aver pazienza, e perseverare nell' orazione: lasciando l'Anima libera, e sgombra, e in riposo da tutte le notizie e dai pensieri, nè dandosi pena alcuna di ciò, che non penseranno o mediteranno; ma contentandosi unicamente d'una quieta ed amorosa avvertenza in Dio senza sollecitudine, senza efficacia, e senza soverchia voglia di sentirlo e goderlo. Conciosiachè tutte queste pretensioni inquietano e distraggono l'Anima dalla pacifica quiete e dal soave ozio della contemplazione, che se le comunica in questo stato. E quantunque nascano loro molti scrupoli di perdere il tempo, e che sarebbe bene in altre cose impiegarsi, poichè nulla possono nell' orazione fare o pensare; soffrano e stiano cheti, non trattandosi ivi d'altro, che di riposare con piacere ed ampiezza di spirito. Imperciocchè se vuole colle interiori potenze operare qualche cosa da se, ciò sarebbe un impedire e perdere i beni, che Dio per mezzo di quella pace e dell' ozio dell' Anima va in essa collocando ed imprimendo. Come se appunto un Pittore stesse dipingendo o lisciando un viso, che se questo viso in qualche altra azione si dimenasse, non lascierebbe al Pittore far nulla, e l'opera che andava facendo gli guasterebbe. Non altrimenti quando l'Anima sta in pace e in ozio interiore, qualsivoglia atto, o affezione, o sollecita avvertenza, che voglia in quel tempo avere, la distraerà, ed inquieterà, e le farà provare l' aridità e il votamento de' sensi. Quanto più infatti pretenderà d' appoggiarsi a qualche affetto o notizia, tanto più ne sentirà la mancanza, non potendo per quel mezzo supplirsi. Laonde ad una tal Anima conviene non si prendere cura alcuna, che si perdano le operazioni delle potenze; anzi deve rallegrarsi, che si perdano ben presto. Perciocchè non frastornando l'atto della contemplazione infusa, che Dio le comunica, con maggior abbondanza pacifica la ricrea, e le apre la strada ad ardere ed accendersi nello spirito dell' amore, che porta seco ed all' Anima attacca questa oscura e segreta contemplazione.

41. Non vorrei però, che dal fin quì detto si fondasse una regola generale di lasciare la meditazione e il discorso; poichè questo lasciarli deve sempre consistere in non poterli più esercitare, e per quel solo tempo, in cui il Signore o per via di purgazione e tormento, o per mezzo d'una molto perfetta contemplazione gliel' impedirà: essendo che in altro tempo e nell' altre occasioni si deve

sempre avere questo appoggio e riparo, massimamente nella vita e Croce di Cristo, che in genere di purgazione, e di pazienza, e di sicuro cammino è il migliore, ed alla sublime contemplazione mirabilmente conduce. La qual poi altro non è, che una segreta, pacifica, ed amorosa infusione di Dio, che, se le viene aperta la strada, infiamma l'Anima in ispirito d'amore, siccom' essa nel seguente verso ne spiega.

CAPITOLO XI.

Si dichiarano li tre seguenti versi della prima stanza.

Da furie d'amor arsa, ond'io languia.

42. L'Infiammazione d'amore per l'ordinario da principio non si sente, o non avendo cominciato mediante l'impurità della natura ad appigliare, o non le dando l'Anima dentro di se pacifico luogo a motivo di non la comprendere, come si disse.[1] Ma talvolta o per quel mezzo o senza di esso ancora comincia d'improviso a sentirsi qualche ansioso ardore per Dio, e quanto più cresce, tanto più va sentendosi l'Anima affezionata e nell'amor di Dio accesa senza sapere, nè intender come, nè di dove un tale amore ed affezione le nasca; se non che le pare che cresca tanto in se alle volte questa fiamma ed infiammazione, che con ardori d'affetto desidera Dio, come ben Davidde posto in questa notte colle seguenti parole lo dice di se: [2] *Quia inflammatum est cor meum, & renes mei commutati sunt, & ego ad nihilum redactus sum, & nescivi.* Perchè il mio cuore s'infiammò, (cioè in amore di contemplazione,) si mutarono pure i miei piaceri e gli affetti, vale a dire dalla via sensitiva per mezzo di questa santa aridità e cessazione, che andiam dicendo, di tutti loro alla spirituale si trasferirono: ed io, soggiugne, mi risolsi in nulla, e rimasi annichilato, nè seppi come. Imperciocchè senza saper l'Anima giusta il detto di sopra per dove cammini, si vede annichilata per rapporto a tutte le celesti e terrene cose che soleva godere, e solo si trova non penetrandone il come innamorata. E perchè non una volta cresce molto nello spirito l'infiammazione d'amore, sono gli ansiosi ardori verso Dio nell'Anima tanto grandi, che pare che con una tal sete se le disecchino le ossa, se le marcisca la natura, e per la vivezza dell'amorosa sete il suo calore e la forza si guastino; e di più sente l'Anima, che questa sete d'amore è viva, quale similmente l'aveva e provava Davidde, quando disse: [3] *Sitivit anima mea ad Deum vivum.* L'Anima mia fu di Dio vivo assetata. Il che è lo stesso come se avesse detto: La sete ch'ebbe l'Anima mia fu viva. La qual sete per essere viva possiam dire che faccia morir di sete: comecchè la veemenza di questa sete non

[1] *Sal. l. 2. c. 13. n. 58.* [2] *Ps. 72. 21.* [3] *Ps. 41. 3.*

non sia continua ma a tratti di tempo, sentendosene però d'ordinario qualche parte. Devesi avvertire che, come dissi quì prima d'ogni altra cosa, da principio questo amor non si sente per ordinario, ma l'aridità e il votamento che andiamo descrivendo: ed allora in vece di questo amore, che va poi l'Anima accendendo, ciò che trasporta l'Anima in mezzo a tali aridità e votamenti delle potenze, è una ordinaria cura e sollecitudine di Dio con pena e timore di non servirlo: il che non è a Dio poco aggradevole Sacrifizio, vedere che lo spirito è tribolato e sollecito per suo amore. Questa sollecitudine e cura vien posta nell'Anima da quella segreta contemplazione; finchè col progresso del tempo avendo alquanto purgato il senso, cioè la parte sensitiva delle forze ed affezioni naturali per mezzo delle aridità, a cui la riduce, va poi nello spirito questo divino amor accendendo. Ma frattanto, alla guisa di colui che in medicatura si trova, in questa Notte Oscura e secca purgazione dell' appetito tutto è travaglio: mondandosi da molte imperfezioni, ed in molte virtù esercitandosi a fine di rendersi del sopraddetto amore capace, come ora intorno il seguente verso dirassi.

O felice ventura!

43. Siccome costituisce Dio l' Anima in questa sensitiva notte a fine di purgare il senso della parte inferiore, ed accommodarlo, ed assoggettarlo, ed unirlo allo spirito, oscurandolo nei discorsi, e facendolo da essi cessare; ed alla stessa guisa pure che dopo per purificare lo spirito ed unirlo a Dio, nella notte spirituale la mette: così acquista l'Anima (comecchè non le paia) tanti vantaggj, che tiene per una felice ventura l'essere uscita dai lacci e dalla strettezza del senso della parte inferiore in questa felice notte, e canta il presente verso cioè a dire: *O felice ventura!* Circa la quale ne conviene riferire quì le utilità, che trova l'Anima in questa notte, a cagione di cui ha in luogo di felice ventura il passare per essa. Tutte queste utilità nel seguente verso racchiudonsi.

Furtiva io me ne uscia.

44. La quale uscita s' intende dalla dipendenza, che aveva l'Anima alla parte sensitiva nel cercar Dio per mezzo di operazioni fiacche, limitate, e pericolose, come sono quelle di questa parte inferiore; poichè ad ogni passo in mille imperfezioni ed ignoranze inciampava, come di sopra ne' sette vizj capitali abbiamo scoperto. Da tutti questi si libera, estinguendole questa notte tutti i celesti e terreni piaceri, ed oscurandole qualunque discorso, ed innumerabili altri beni apportandole coll' acquisto delle virtù, come ora diremo: cosa di molto conforto e diletto per chi una tale strada cammina, vedere come ciò, che all' Anima

rassembra tanto aspro, e contrario, ed allo spirituale piacere opposto, tanti beni le rechi. Li quali beni, come diciamo, si conseguiscono uscendo l'Anima coll'affetto e colle opere per mezzo di questa notte da tutte le create cose, e camminando all' eterne: il che si è una gran ventura e felicità. Primieramente per lo gran bene che abbraccia lo spegnere verso tutte le cose l'appetito e l'affetto. In secondo luogo perchè sono molto pochi coloro, che anno pazienza e la durano a voler entrare per questa angusta porta e per lo stretto cammino, che, come dice il nostro Salvatore, alla vita conduce: [1] *Quam angusta porta, & arcta via est, quae ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inveniunt eam!* Imperciocchè l' angusta porta è questa notte del senso, del quale si spoglia l' Anima e si nuda a fine d' entrarvi: reggendosi colla Fede, che dai sensi è lontana, per battere poi la stretta via dell'altra notte dello spirito, in cui passa l' Anima avanti, avviandosi a Dio in una molto pura Fede, che si è il mezzo, onde a lui si unisce. Ora essendo questa una tanto angusta, oscura, e terribile strada, (per modo che rispetto all' oscurità e ai travagli non v' è, come diremo, [2] comparazione fra questa notte del senso e l'altra dello spirito) sono assai meno que' che per essa camminano: sono però anche molto maggiori le utilità, che se ne riportano. Dei beni adunque a questa notte del senso spettanti comincieremo ora colla brevità possibile a dir qualche cosa per poi all' altra notte passare.

CAPITOLO XII.

Delle utilità, che cagiona all' Anima questa notte del senso.

45. E' Tanto felice per l' Anima questa notte e purgazione del senso rispetto ai grandi vantaggj e beni, che ad essa apporta; (sebbene da prima, come dicessimo, le paia che glieli tolga) che siccome fece Abramo gran festa, quando il suo figliuolo Isacco slattò [3], così mettesi in gioia il Cielo, che Dio cavi ormai quest'Anima dalle fasce, e dalle sue braccia la deponga, e la faccia andar co' suoi piedi; e che togliendole il latte e il molle dolce cibo de' bambini, le faccia mangiare la corteccia del pane: e che imprenda ella ad assaggiare il pane de' forti, il quale fra queste aridità e tenebre del senso si comincia a porgere allo spirito voto e secco dai sughi del senso: ed è la sopraddetta infusa contemplazione [4]. Questa è la prima e principale utilità, che quì l' Anima conseguisce, e dalla quale quasi tutte l'altre derivano.

46. Il primo di questi profitti si è il conoscimento di se e della propria miseria. Imperciocchè oltre l'andare ordinariamente in una tale cognizione avvolte tutte le grazie, che Dio sull'Anima sparge,

[1] *Matth.* 7. 14. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 12. *n.* 103. [3] *Gen.* 21. 8. [4] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 1. *n.* 3.

ge, queste aridità e il votamento delle potenze circa l'abbondanza che prima godeva, e la difficoltà che nelle cose buone l'Anima prova, le fanno da se conoscere la propria bassezza e miseria, che nel tempo della prosperità non finiva di scorgere. Un'acconcia figura di ciò si trova nell'Esodo, dove volendo Iddio umiliare i figliuoli d'Israello, perchè si conoscessero, comandò loro di deporre e spogliarsi l'abito e l'abbellimento festivo, di cui andavano per lo più nel deserto adorni, dicendo: [1] *Jam nunc depone ornatum tuum*. Orsù da quì avanti spogliatevi gli ornamenti da festa, e le vesti comuni da travaglio prendete; acciocchè vi si faccia conoscere il trattamento da voi meritato. Il che significa come se dicesse: Perchè l'abito che portate, essendo di gioia e da festa, v'è di occasione a non sentir di voi sì bassamente, come porta la vostra natura; perciò una tal veste toglietevi di dosso, acciocchè da quì avanti veggendovi vilmente coperti, conosciate di non meritare di più, e chi finalmente voi siete: per lo qual mezzo comprende l'Anima la verità della propria miseria, che per l'addietro non comprendeva. Allorchè in fatti quasi in festa se la passava; trovando in Dio molto piacere, e consolazione, ed appoggio, viveva alquanto più soddisfatta e contenta: parendole di servire in qualche parte a Dio. Il che sebbene allora non esprimano in se chiaramente; qualche poco almeno di ciò vi si attacca nel compiacimento che trovano in quel piacere. Ma vestita già essendo coll'altro manto di travaglio, di aridità, e di abbandono, ed offuscandosi i primi suoi lumi, possiede ed ha più da dovero questa tanto egregia e necessaria virtù del proprio conoscimento: non tenendosi più in conto alcuno, e non soddisfacendosi punto di se; perchè vede che di suo non ha nulla, e non può nulla. Ora questa poca soddisfazione di se, e lo sconforto che prova di non servire a Dio, sono più da lui stimati e pregiati, che tutte le operazioni e tutti i piaceri, che per l'addietro l'Anima faceva e godeva, per molto grandi che fossero. Imperciocchè di molte imperfezioni ed ignoranze l'erano essi occasione; laddove da questa veste di aridità procedono, come da propria origine e da fonte del proprio conoscimento, non solo i sopraddetti vantaggj, ma quelli ancora che in appresso diremo, e que' più che di dire si lascieranno.

46. Quanto al primo si produce nell'Anima un modo di trattare con Dio con migliori maniere e con più riverenza; il che sempre nel trattenersi coll'Altissimo si ricerca. Ora nel tempo della prosperità, e del suo piacere, e della consolazione ciò non faceva; perchè il goduto favore rendeva verso Dio l'appetito alquanto più audace e men del dovere rispettoso. Come accadde a Mosè, quando sentì che Dio gli parlava; poichè

[1] *Exod.* 33 5.

chè da quel godimento ed appetito lasciandosi trasportare, senza maggior considerazione ardiva di accostarsi, se non gli avesse comandato il Signore di trattenersi e di scalzarsi: [1] *Ne appropies, inquit, huc: solve calceamentum de pedibus tuis*. Nelle quali parole si accennano il rispetto e la convenienza, con cui, spogliandosi dell'appetito, si deve con Dio trattare. Laonde quando Mosè in questo punto obedì, [2] rimase tanto dalla ragione convinto e reso avveduto, che al dire della Scrittura non solo non ardì di accostarsi, ma non osava neppure di mirar Dio. Conciosiachè lasciati avendo i calzari degli appetiti e de' piaceri, conosceva molto bene la sua miseria dinanzi a Dio, e che così per udire le divine parole gli conveniva. La disposizione pure, che Dio pose in Giobbe prima che con se favellasse, non furono que' diletti e quella gloria, che il medesimo Giobbe quivi riferisce [3], che col suo Dio godere soleva; ma il metterlo nudo su d'un letamaio, abbandonato, ed anche perseguitato da' suoi amici, pieno d'angustia e di amarezza, e col pavimento all'intorno di vermi sparso: ed allora in tal situazione quel Dio, che il povero dallo sterco solleva [4], pregiossi di comunicarsegli con più abbondanza e soavità, scuoprendogli le profonde altezze di sua Sapienza [5]: il che nel tempo della prosperità non aveva mai fatto.

47. Quì ci conviene accennare un'altra eccellente utilità, che apporta questa notte e aridità del sensitivo appetito, poichè si siamo in essa abbattuti: ed è che in questa Oscura Notte dell'appetito, (acciocchè si avveri il detto del Profeta: [6] *Orietur in tenebris lux tua*. Risplenderà fra le tenebre la tua luce), illumina Iddio l'Anima, non solo infondendole il conoscimento, come si disse, della propria miseria e bassezza, ma quello ancora della divina grandezza ed eccellenza. Imperciocchè lasciando anche da parte che, dopo d'essersi spenti gli appetiti, e i piaceri, e gli appoggj sensibili, resta libero e chiaro l'intendimento a penetrare la verità; perchè il gusto sensibile e l'appetito, quantunque versi intorno cose spirituali, offusca ed ingombra lo spirito: quell'angustia pure ed aridità del senso illustra e ravviva l'intelletto, come dice Isaia: [7] *Vexatio intellectum dabit auditui*. La vessazione fa intendere, come Dio nell'Anima nuda e sgombra (condizione alla divina influenza ricercata) sopranaturalmente per mezzo di questa secca ed Oscura Notte di contemplazione la va nella divina Sapienza istruendo: lo che per mezzo de' primi piaceri e gusti non faceva. Il medesimo Profeta Isaia ne dà la stessa cosa molto bene ad intendere dicendo: [8] *Quem docebit scientiam? & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*. A chi insegnerà Dio la

[1] *Exod.* 3. 5. [2] *Ibid. n.* 6. [3] *Jobi* 29. *a n.* 1. & 30. *a n.* 1.
[4] *Ps.* 112. 7. [5] *Jobi* 38. *a n.* 1. [6] *Isaia* 58. 10.
[7] *Isaia* 28. 19. [8] *Isaia* 28. 9.

la sua scienza? ed a chi farà udire le sue parole? a quelli che sono già dal latte divezzati, e dalle poppe staccati. Significa ciò, che per questa divina influenza non è tanto disposizione il primo latte della spirituale soavità, e l'appoggiarsi alle poppe de' saporiti discorsi delle potenze sensitive, che già l'Anima godeva; quanto la privazione dell'uno e lo staccamento dall'altro. Laonde per ascoltare questo gran Re colla riverenza dovuta conviene che stia l'Anima cautamente quasi in piedi e senza appoggiarsi, vale a dire quanto all'affetto ed al senso, come di se lo disse Abacuco: [1] *Super custodiam meam stabo, & figam gradum super munitionem; & contemplabor, ut videam, quid dicatur mihi*. Starò in piedi sul mio posto di guardia, vale a dire dall'appetito staccato, e fermerò il passo, cioè col senso non discorrerò per contemplare e intendere le cose, che da parte di Dio mi saranno dette. In somma già si è stabilito, che da questa notte primieramente se ne deduce cognizione di se, dalla quale siccome da fondamento nasce l'altra cognizione di Dio. Per la qual cosa diceva allo stesso Dio Sant' Agostino: [2] Deh fate, o Signore, ch'io mi conosca, e voi pure conoscerò: conoscendosi molto bene, come dicono i Filosofi, un estremo per mezzo dell'altro. Ma per provare più compiutamente l'efficacia, che nella sua aridità e nello staccamento spiega questa sensitiva notte ad occasionare più la luce, che diciamo ricevere quì l'Anima da Dio, allegheremo quell'autorità di Davidde, in cui dichiara assai bene la gran virtù, che ha per questo alto conoscimento di Dio una tal notte. Dice adunque così: [3] *In terra deserta, & invia, & inaquosa sic in Sancto apparui tibi, ut viderem virtutem tuam, & gloriam tuam*. In una terra deserta, non irrigata, e secca, e fuor di strada comparvi dinanzi a te per poter vedere la tua virtù e la tua gloria. Ella è certamente una cosa di maraviglia, che non ne affermi quì Davidde essere gli spirituali diletti, e i molti piaceri che avea goduto, la disposizione e il mezzo per conoscere la gloria di Dio; ma l'aridità e lo staccamento della parte sensitiva, che quì per la secca e deserta terra s'intende. Ed è ammirabile eziandio che non dica, che i divini concetti e discorsi, di cui s'era molto servito, non fossero la strada per sentire e vedere la virtù di Dio; ma piuttosto il non poter in Dio fissare il concetto, nè procedere col discorso della considerazione immaginaria, che quì significa la terra fuor di strada. Di maniera che questa Oscura Notte colle sue aridità e col suo votamento è il mezzo per conoscere Dio e noi stessi; ancorchè non con quella pienezza ed abbondanza, come nell'altra di spirito; perchè questo conoscimento è come principio dell'altro.

48. Riporta eziandio l'Anima dalle aridità e dalla evacuazione di questa notte dell'appetito una spirituale umiltà, che si è la virtù

[1] *Abac.* 2. 1. [2] *Solil. c.* 2. [3] *Ps.* 62. 3.

tù contraria al primo vizio capitale, che dicessimo essere la superbia di spirito [1]. Colla quale umiltà, per mezzo del sopraddetto proprio conoscimento acquistata, da tutte quelle imperfezioni si purga, nelle quali cadeva al tempo di sua prosperità. Conciosiachè tanto arida e miserabile vedendosi, neppure con qualche primo moto le va per idea di essere degli altri migliore, nè di superarli in qualche parte, come prima credeva; anzi per l'opposto conosce che gli altri camminano meglio di se. Da questo principio nasce l'amore verso il prossimo, perchè lo stima e non ne giudica, com'era solita per l'addietro, quando con gran fervore scorgeva se stessa e gli altri no; ma solo conosce la propria miseria, e dinanzi agli occhj la tiene per modo, che non le lascia nè le dà luogo per fissarli negli altri. Il che Davidde in una tal notte collocato ne scuopre mirabilmente dicendo: [2] *Obmutui, & humiliatus sum, & silui a bonis; & dolor meus renovatus est*. Ammutii, e mi sono umiliato, ed intorno il bene osservai silenzio, e rinovossi il mio dolore. Questo dice, perchè gli pareva, che si fossero tanto consumati i beni dell'Anima sua, che non solamente non aveva nè trovava come parlarne: ma fra il dolore della conosciuta propria miseria tacque pur degli altrui.

49. Per mezzo di questa notte eziandio si rendono nello spirituale cammino soggetti ed obbedienti. Poichè tanto miserabili conoscendosi, non solo ascoltano ciò che vien loro insegnato; ma di più bramano che qualsivoglia persona gl'incammini, e dica loro ciò che debbono fare. Svanisce loro la presunzione, che talvolta avevano nella prosperità; e finalmente di passo in passo si sgombrano tutte le imperfezioni, che ivi della spirituale superbia favellando abbiamo accennate.

CAPITOLO XIII.

D'altri vantaggj, che cagiona nell'Anima questa Notte del senso.

50. Circa le imperfezioni, che per rapporto alla spirituale avarizia commettevano questi principianti, bramando or l'une or l'altre divote cose, e non mai vedendosi l'Anima di questi o di quegli esercizj soddisfatta per l'avidità dell'appetito e gusto, che in essi trovava: presentemente in questa Oscura e secca Notte si è ben riformata. Conciosiachè siccome non prova il solito godimento e sapore, anzi vi scopre in esse insipidezza e travaglio; con tanta moderazione se ne serve, che per avventura potrebbe ora fallare nel poco come prima nel molto; quantunque a quelli, che Dio in questa notte costituisce, conceda comunemente umiltà e prontezza, però senza piacere; acciocchè solo per amor di Dio eseguiscano ciò, che vien loro comandato, e quindi si sproprino di molte cose, non trovandovi in esse diletto.

51. In-

[1] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 2. *n.* 4. [2] *Ps.* 38. 3.

51. Intorno pure alla lussuria spirituale si vede chiaro che per mezzo di questa aridità e insipidezza del senso, che l'Anima incontra nelle cose di spirito, si libera dalle impurità quivi notate; poichè dicessimo[1] che per ordinario ed occasionalmente procedevano dal piacere, che nel senso dallo spirito ridondava.

52. Le imperfezioni però che quanto al quarto vizio della gola spirituale si tolgono in questa Oscura Notte dall'Anima, possono ivi vedersi [2], quantunque per essere innumerabili non si siano tutte annoverate; e perciò neppure in questo luogo le riferirò, perchè vorrei concludere ormai questa notte per passare all'altra, circa la quale ne aspettano gravi documenti. Per sapere adunque gl'innumerabili profitti, che oltre i sopraddetti ricava l'Anima da questa notte contro il vizio della gola spirituale, basta il dire che si libera da tutte le imperfezioni colà mentovate, e da molti e maggiori mali colà non descritti, in cui non pochi, come per esperienza sappiamo, vennero a cadere per non aver essi riformato in questa spirituale golosità l'appetito. Imperciocchè in quest' arida Oscura Notte, in cui l'Anima pone, avendo Iddio la concupiscenza e l'appetito di maniera frenati, che appena nelle celesti e terrene cose cibar si ponno de' sapori e de' sensibili gusti; siccome va questo effetto a tal segno continuando, che l'Anima a poco a poco si riforma, si mortifica, e si compone tanto riguardo alla concupiscenza ed agli appetiti, che sembra perdere la forza delle proprie passioni: così seguono in essa oltre i sopraddetti per mezzo di questa sobrietà spirituale altri maravigliosi vantaggj; perchè colla mortificazione degli appetiti e delle concupiscenze vive l'Anima in pace e tranquillità spirituale: non essendovi turbamento ma pace e consolazione di Dio, dove l'appetito e la concupiscenza non regnano.

53. Un altro secondo profitto da quì ne viene, ed è che porta seco una ordinaria memoria di Dio con timore e gelosia di dare all'indietro, come si disse, [3] nello spirituale cammino. Questo è un gran bene e non de' minori, che questa aridità e purgazione dell'appetito racchiuda; perchè si purifica l'Anima, e si monda dalle imperfezioni, che se le attaccavano per mezzo degli appetiti e delle affezioni, che l'Anima da se offuscano e rendono ottusa.

54. Questa notte contiene un altro bene assai grande per l'Anima, ed è che allo stesso tempo si esercita in molte virtù, come sarebbe nella pazienza e longanimità, che fra cotali aridità e votamenti molto bene si mostrano: tolerando di perseverare in questi spirituali esercizj senza consolazione e piacere. Si esercita la carità di Dio; poichè non si muove più ad operare pel godimento e sapore che vi trovi, ma solo per amor di lui: vi si esercita pure la virtù della fortezza; poichè da tan-

[1] Nott.Osc.l.1.c.4.n.11. [2] Nott.Osc.l.1.c.6.n.20. [3] Nott.Osc.l.1.c.9.n.34.

te difficoltà ed insipidezze, che incontra nell'operare, ne ricava forze, direi, di fiacchezza, e in tal guisa diviene robusta: e finalmente per mezzo di queste aridità si esercita in tutte le virtù sì Cardinali, che Teologali, e Morali. Ora che in una tal notte conseguisca l'Anima tutte queste quattro descritte utilità, vale a dire dilettazione di pace, ordinaria memoria di Dio, nettezza e purezza d'Anima, e l'esercizio delle virtù, che veniamo ora di riferire, Davidde siccome da se lo sperimentò vivendo in questa notte, così in tali sensi lo esprime: [1] *Renuit consolari anima mea, memor fui Dei, & delectatus sum, & exercitatus sum, & defecit spiritus meus.* L'Anima mia rifiutò le consolazioni; mi ricordai di Dio, e tosto n'ebbi conforto: allora m'esercitai, ed il mio spirito venne meno. E incontanente soggiugne [2]: Meditai di notte dentro il mio cuore, e mi esercitavo polendo e purificando il mio spirito, vale a dire da tutti gli affetti.

55. Quanto alle imperfezioni degli altri tre vizj spirituali, che ivi si posero, [3] e sono invidia, ira, ed accidia, si purga parimente l'Anima in questa aridità dell'appetito, e le virtù acquista ad esse contrarie. Imperciocchè rammorbidata essendo ed umiliata per via di somiglianti aridità, e difficoltà, ed altre tentazioni, e travagli, in cui coll'occasione di questa notte l'esercita il Signore, diviene con Dio, con se, ed anche col prossimo mansueta. Di maniera che non si sdegna nè si altera contro di se per le proprie mancanze, nè sopra le altrui contro il prossimo, nè con Dio entra in dispiaceri o in poco riverenti querele, che non la faccia presto buona. Quanto poi alla invidia conserva del pari verso gli altri la Carità; e se pure avesse qualche invidia, non è viziosa come dianzi, quando le dava pena, che altri fossero a se preferiti, e facessero maggior profitto; perchè ora vedendosi già tanto abbattuta come si vede, a tutti dà luogo, e la sua invidia, se pur ne ha, è virtuosa desiderando imitarli: sentimento di non ordinaria virtù.

56. Le accidie e le noie, che prova nelle cose spirituali, neppur esse come per l'addietro sono viziose; perchè quelle traevano l'origine dagli spirituali piaceri, che alle volte goduti aveva, e quando le mancavano, di goder pretendeva. Ma i tedj presenti non derivano dalla fiacchezza del piacere, avendoglielo il Signore in questa purgazione dell'appetito universalmente sottratto.

57. Oltre ai mentovati vantaggj per mezzo di questa secca contemplazione altri innumerabili ne riporta. Imperciocchè fra tante aridità ed angustie bene spesso, quando meno vi pensa, comunica Dio all'Anima una spirituale soavità, ed un amor molto puro, ed alle volte notizie di spirito assai delicate, e ciascheduna più utile e preziosa di tutto ciò, che dianzi

[1] *Ps. 76. 4.* [2] *Ibid. n. 7.* [3] *Nott. Osc. l. 1. c. 7. n. 26.*

anzi godeva: quantunque l' Anima da principio non giudichi così, perchè l' influenza spirituale quì comunicata è molto fina, e non è dal senso compresa.

58. Finalmente purgandosi quì l' Anima dagli affetti ed appetiti sensitivi, acquista libertà di spirito, e con essa i dodeci frutti dello Spirito Santo va conseguendo. Quì pure si libera mirabilmente dalle mani dei tre suoi nemici, Demonio, mondo, e carne; poichè estinguendosi il gusto e il sapore sensitivo delle cose, non anno il Demonio, nè il mondo, nè la sensualità armi o forze contro lo spirito.

59. Queste aridità adunque fanno che l' Anima puramente nel divino amore cammini; poichè non si muove più ad operare spinta dal gusto e sapore dell' opera, come per avventura nel tempo del godimento faceva, ma solo per piacere al Signore. Non presume più di se, nè se ne soddisfa, come forse nel tempo della prosperità era avvezza di fare; ma piuttosto diviene timida e di se gelosa, non si appagando punto di cosa alcuna: nel quale effetto consiste il santo timore, che le virtù conserva ed aumenta. Smorza eziandio quest' aridità, come si è detto, [1] le concupiscenze e vivacità naturali; perchè ora, se non è il gusto che alle volte da se medesimo Dio le infonde, per maraviglia trova colle sue diligenze piacere e consolazione sensibile in qualche atto o esercizio spirituale, come si è detto di sopra. [2]

60. Le crescono in quest' arida notte il pensiero di Dio e gli stimoli di servirlo; poichè come se le vanno asciugando le mammelle della sensualità, con cui sostentava e nodriva gli appetiti, dietro ai quali era perduta, vi riman solo il secco e nudo ardore di servire a Dio, cosa ad esso molto aggradevole, dicendo Davidde: [3] *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Lo spirito tribolato forma a Dio un sacrifizio. Conoscendo l' Anima adunque, che in quest' arida purgazione, per cui passò, ne trasse e ne conseguì tanti preziosi vantaggj, quanti si sono quì annoverati; non è gran fatto che dica nella stanza, che andiamo spiegando, questi versi:

O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia.

Vale a dire sono uscita dai laccj e dalla servitù degli appetiti sensitivi e delle affezioni furtivamente, cioè senza che i sopraddetti tre nemici me lo potessero impedire, i quali, come si dichiarò, [4] allacciano l' Anima negli appetiti e ne' piaceri, e la trattengono che non esca fuor di se verso la libertà del perfetto amor di Dio: senza i quali appetiti essi non possono secondo il sopraddetto [5] combattere l' Anima.

61. Laonde acchetandosi colla continua mortificazione le quattro passio-

[1] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 4. *n.* 16. [2] *Ibid. l.* 1. *c.* 9. *n.* 37. [3] *Ps.* 50. 19.
[4] *di sopra n.* 58. [5] *allo stesso num.*

passioni dell' Anima, che sono godimento, e dolore, e speranza, e timore; e nella sensualità addormentandosi fra le ordinarie angustie gli appetiti naturali; e cessando, come abbiam detto, [1] dalle discorsive operazioni l'armonia de' sensi e delle potenze interiori, che compongono tutta la gente e la magione della parte inferiore dell' Anima: essi non ponno questa libertà spirituale impedire, e si rimane la casa addormentata e cheta, come nel seguente verso lo dice.

CAPITOLO XIV.

In cui si spiega l'ultimo verso della prima stanza.

Però che mia magion cheta dormia.

62. STando già questa casa della sensualità addormentata, cioè mortificate avendo le sue passioni, ed estinti i desiderj, ed immersi in riposo e nel sonno gli appetiti per mezzo di questa felice notte della purgazione sensitiva, uscì l'Anima a cominciare il cammino e la via dello spirito, cioè quella de' proficienti, che con altro nome chiamano via illuminativa o di contemplazione infusa; dove Iddio per se solo va pascendo e ristorando l'Anima senza discorso e senza attivo industrioso aiuto dell' Anima stessa. Tale si è, come abbiam detto, [2] la notte e purgazione del senso; la quale in coloro, che devono poi entrare nell'altra più grave dello spirito a fine di giugnere alla divina unione dell' amor di Dio, (non passandovi tutti ma ordinariamente i pochi) suol essere accompagnata da gravi travagli e da sensitive tentazioni, che durano assai, sebbene più in alcuni che in altri. Imperciocchè contro alcuni si rilascia l'Angiolo di Satanasso, che si è lo spirito di fornicazione, il quale con abominevoli e forti suggestioni i sensi loro percuota, e triboli lo spirito con sozzi riflessi, e con rappresentazioni alla immaginativa molto visibili, che danno alle volte loro maggior pena della stessa morte.

63. Altre volte si accoppia a questa notte lo spirito della bestemia, che a tutti i loro concetti e pensieri va attraversandosi con intolerabili bestemie, ed alle volte con tanta forza dalla immaginazione suggerite, che gliele fa quasi con grave loro tormento pronunziare. Altre volte vien loro dato un altro abominevole spirito, che gli eserciti, e si chiama da Isaia [3] *Spiritus vertiginis*; il quale a tal segno offusca loro il senso, che gli riempie di mille scrupoli e perplessità al giudizio loro tanto intralciate, che non si ponno mai di veruna cosa soddisfare, nè appoggiare il giudizio a consiglio o riflesso alcuno. Questo si è uno de' più gravi stimoli e orrori di questa notte, e che si accosta molto a quanto nella notte spirituale succede.

64. Manda il Signore d'ordinario queste tempeste e somiglianti tra-

[1] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 32. [2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 8. *n.* 30. [3] *Isaiæ* 19. 14.

travagli in una tal notte e purgazione sensitiva a coloro, che deve poi trasferire all'altra; (quantunque non vi passino tutti) acciocchè per sì fatto modo castigati e schiaffeggiati si vadano esercitando, e disponendo, ed avvezzando i sensi e le potenze alla unione della sapienza, che ivi si deve loro comunicare. Imperciocchè se l'Anima non è dalle tentazioni e da travagli scommossa, esercitata, e provata, non può col suo senso alla sapienza arrivare. Che perciò disse l'Ecclesiastico: [1] *Qui non est tentatus quid scit? qui non est expertus pauca recognoscit*. Chi non è tentato che mai sa egli? e chi non ha sperienza quali cose mai può egli discernere? Della qual verità Geremia ne dà buona testimonianza dicendo: [2] *Castigasti me, & eruditus sum*. Tu mi castigasti, o Signore, e ne rimasi erudito. La più propria maniera di questo castigo per giugnere alla sapienza sono gl'interni travagli, che quì ricordiamo; siccome quelli che più efficacemente purgano il senso da tutti i piaceri e contenti, ai quali con natural fiacchezza stava affezionato; e in cui l'Anima viene da dovero umiliata per l'ingrandimento, a cui deve poi arrivare.

65. Quanto tempo però trattengano l'Anima in questo digiuno e nella penitenza del senso, non si può certamente fissare, perche alla stessa guisa in tutti non segue, nè colle medesime tentazioni; ma ciò si misura colla volontà di Dio e per rapporto al maggiore o minor numero d'imperfezioni, che ciascuno ha da purgare, ed al grado pure della unione d'amore, a cui lo vuole il Signore innalzare, più o meno intensamenre e per più lungo o breve tempo l'umilierà. Quelli che anno più abilità e forza a patire, li purga più intensamente e più presto: ma guida i più fiacchi con molta lentezza e con deboli tentazioni lungo tempo per questa notte, dando loro d'ordinario ristori al senso, perchè non tornino addietro; sicchè tardi in questa vita arrivano alla purezza della perfezione, ed alcuni di essi non mai. I quali nè ben si stanno in questa notte, nè ben fuori d'essa; poichè quantunque non passino avanti, conservandoli però nella umiltà e nel proprio conoscimento, gli esercita Dio tratto tratto ed a giorni in queste aridità e tentazioni; di tempo in tempo poi colle consolazioni gli aiuta, perchè avvilendosi non si rivolgano a cercarle dal mondo. Con altre Anime più fiacche va Dio come sparendo ed allontanandosi a fine d'esercitarle nel suo amore; perchè senza questi allontanamenti non imparerebbero ad accostarsi a lui. Le Anime però, che passar devono a sì felice ed alto stato, qual è quello della unione d'amore, per quanto frettolosamente Dio le conduca, sogliono durare ordinariamente lungo tempo, come si è per esperienza veduto, in somiglianti aridità. Concludendo adunque il presente libro, della seconda notte a trattar cominciamo.

Il Fine del primo Libro della Notte Oscura.

DEL-

[1] *Eccl.* 34. 9. & 10. [2] *Jerem.* 31. 18.

DELLA NOTTE OSCURA DELL'ANIMA LIBRO SECONDO,

In cui si tratta della più intima purgazione, ch'è la seconda notte dello spirito.

CAPITOLO PRIMO.

Si comincia a trattare della seconda notte dello spirito, e si dice a qual tempo abbia principio.

66. L'Anima, che vuole Iddio condurre avanti, non subito che dalle aridità e dai travagli della prima purgazione e notte del senso sen' esce, viene da sua Maestà posta nella unione d' amore; anzi sogliono passare lungo tempo ed anni, ne' quali, uscita essendo dallo stato de' principianti, si esercita in quello de' proficienti. Nel quale (a guisa di colui che da una stretta prigione fuggì) cammina tra le divine cose con molto maggior ampiezza e soddisfazione di se, e con più abbondante ed interno diletto di quello, che da principio aveva, prima che nella sopraddetta notte entrasse: non tenendo più, com'era avvezza, l' immaginazione e le potenze al discorso ed ai pensieri di spirito legate. Consiosiachè con grande agevolezza trova tosto nel suo spirito una molto serena ed amorosa contemplazione, ed un assai spirituale sapore senza fatica di discorrere. Sebbene non essendo ancora la purgazione dell' Anima finita, (poichè manca la parte principale, che si è quella dello spirito, senza la quale, per la comunicazione che v' è fra una parte e l'altra a ragione d' essere un solo supposito, nemmeno la purgazione sensitiva, per forte che sia stata, non può essere compiuta e perfetta) non le mancano alcune aridità, tenebre, ed angustie alle volte più intense delle passate, siccome presagj e messaggiere della ventura notte dello spirito; ancorchè non siano per durar tanto, quanto la notte che aspetta. Infatti dopo d' avere

re trascorso qualche tratto di tempo o qualche giorno di questa notte o tempesta, ritorna subito alla sua consueta serenità; e di questa maniera va Dio purgando alcune Anime, che non sono per salire a sì alto grado d'amore come le altre, mettendole di quando in quando interrottamente in questa notte di contemplazione o purgazione spirituale, e facendo spesso annottare ed aggiornare; acciocchè si avveri ciò che dice Davidde, che manda il suo cristallo, cioè infonde la sua contemplazione come a bocconi. [1] *Mittit crystallum suam, sicut buccellas*. Ancorchè questi bocconi di oscura contemplazione non sono mai tanto intensi, come lo è quella orrenda notte di contemplazione, di cui siamo per ragionare, e nella quale mette Iddio di proposito l'Anima per innalzarla alla divina unione. [2]

67. Ora questo sapore e interno godimento, che giusta il sopraddetto da noi con molto maggior abbondanza e facilità di prima trovano e gustano questi proficienti nello spirito loro, si comunica ridondando da esso nel senso, più che avanti di questa sensibile purgazione non soleva. Imperciocchè ormai essendo più puro, più agevolmente può alla sua guisa i piaceri dello spirito provare. E siccome finalmente questa parte sensitiva dell'Anima è fiacca, ed alle forti impressioni dello spirito inetta; quindi è che questi proficienti a motivo d'una sì fatta comunicazione spirituale, di cui viene a parte la facoltà sensitiva, patiscono in essa notabili debilitamenti, e danni, e fiacchezze di stomaco, e per conseguenza fatica di spirito; perchè come dice il Savio [3]: *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam*. Il corpo corottibile aggrava l'Anima. Ond'è che le loro comunicazioni non ponno essere nè molto forti, nè molto intense, nè molto spirituali, come per la divina unione con Dio si ricercano: partecipando di esse la fiacchezza e la corruzione della sensualità. Questo principio è l'origine degli Estasi, degli svenimenti, e degli slogamenti d'ossa, che sempre accadono, quando le comunicazioni non sono puramente spirituali, cioè fatte allo spirito solo, come sono quelle de' perfetti, e già nella seconda notte dello spirito purificati, ne' quali cessano questi Estasi e tormenti di corpo: godendo essi la libertà di spirito, senza che si annuvoli e svenga il senso. Ma perchè si capisca la necessità, in cui essi sono di entrare in questa notte dello spirito, noteremo quì alcune imperfezioni e i pericoli, che incorrono questi proficienti.

CAPITOLO II.

D'alcune imperfezioni, che commettono questi proficienti.

68. Due sorti d'imperfezioni anno questi proficienti: altre sono

[1] *Ps.* 147. 17. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. 6. 7. & 8. [3] *Sap.* 9. 15.

sono abituali, ed altre attuali. Le abituali sono le affezioni e gli abiti imperfetti, che tuttavia a guisa di radici sono nello spirito rimasti, dove non ha potuto giugnere la purgazione del senso; nel purgare i quali v' è quella differenza dagli altri, che passa fra lo sbarbicare una radice o un ramo; o fra il cavare una macchia fresca, o un' altra molto penetrata e vecchia. Conciosiachè, come dicessimo, [1] la purgazione del senso è solo la porta e il principio della contemplazione per l' altra dello spirito; e più serve per accommodare il senso allo spirito, che per unire lo spirito a Dio. Ma restano tuttavia nello spirito le macchie dell' uomo vecchio, quantunque ad esso non compariscano, nè finisca di vederle; le quali macchie se non si cavano col sapone e col ranno della purgazione di questa notte, non potrà lo spirito alla purezza della divina unione venire.

69. Anno parimente costoro quella che chiamasi *hebetudo mentis* o rozzezza naturale, che riporta ogni uomo dal peccato, e la distrazione dello spirito a cose esterne, la quale è forza che colle pene ed angustie di quella notte s'illustri, e rischiari, e raccolga. Tutti quelli, che per questo stato de' proficienti non son passati, anno cotali abituate imperfezioni, che non possono accoppiarsi col perfetto stato d' unione per amore con Dio.

70. Nelle attuali non cadono tutti ad una maniera; ma alcuni come traggono questi beni spirituali tanto all'esterno, e tanto familiari al senso li rendono, son soggetti ad alcuni inconvenienti e pericoli, che furono da noi al [2] principio annoverati. Imperciocchè avendo essi a mani piene tante comunicazioni ed apprensioni nel senso e nello spirito, che molte fiate veggono Visioni immaginarie e spirituali; (poichè tutto ciò insieme con altri dilettevoli sentimenti a molti di essi in un tale stato avviene: intorno a che il Demonio e la propria fantasia fanno assai ordinariamente l' Anima travedere) e solendo il Demonio imprimere e suggerire con tanto gusto all' Anima le sopraddette apprensioni e que' sentimenti, molto agevolmente la imbroglia ed inganna, non osservando essa cautela alcuna nel rassegnarsi, e valorosamente da tutte queste Visioni e da cotali sentimenti difendersi. Infatti fa quì il Demonio prestar fede a molte vane Visioni, e false Profezie, e proccura di far loro presumere, che Dio e i Santi parlano con esso loro; sicchè bene spesso credono alla propria fantasia. Suol pure il Demonio di presunzione riempierli e di superbia; e dalla vanità ed arroganza sospinti essendo, si lasciano vedere in atti esteriori, che sembrano di santità, come sono gli Estasi ed altre apparenze. Divengono altresì arditi con Dio: perdendo quel santo timore, ch'è di tutte le virtù la chiave e la custodia; ed

[1] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 11. *n.* 44.

[2] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 1.

ed in alcuni di questi sogliono a tal segno moltiplicarsi le falsità e gl'inganni, e vi s' invecchiano tanto, che si rende molto dubbioso il ritorno loro al puro cammino della virtù e del vero spirito. Nelle quali miserie vengono a cadere, quando sul principio dell' approfittare nella via dello spirito cominciarono con eccessiva sicurezza ad inclinare verso le apprensioni ed i sentimenti spirituali. Avrei tanto che dire delle costoro imperfezioni, e dell'essere elle più incurabili, perchè appunto le giudicano essi più spirituali delle prime, sicchè voglio lasciarlo. Solo per istabilire la necessità di questa notte spirituale, cioè della purgazione in chi vuole far progresso, dirò che nessuno almeno di questi proficienti, per molto che sia stato tenuto in freno, lascia d' avere molte di quelle affezioni naturali e degli abiti imperfetti, de' quali abbiam detto essere necessaria la precedente purificazione, perchè alla divina unione si passi [1]. Oltre a ciò notisi quel che di sopra si disse, [2] cioè che partecipando tuttavia la parte inferiore di queste spirituali comunicazioni, non possono essere tanto intense, pure, e forti, come alla divina unione richiedesi; e perciò per giugnervi conviene all'Anima entrare nella seconda notte dello spirito; dove spogliando perfettamente il senso e lo spirito di tutte queste apprensioni e di tali gusti, devono farla camminare in oscura e pura Fede, che si è il proprio adeguato mezzo, per cui l'Anima a Dio si unisce secondo il detto di Osea: [3] *Sponsabo te mihi in Fide*. Io ti sposerò con me, vale a dire ti unirò a me per mezzo della Fede.

CAPITOLO III.

Annotazione per le cose seguenti.

71. ANno dunque codesti proficienti nello scorso tempo già sperimentate sì dolci comunicazioni; acciocchè in tal guisa adescata ed insaporata la parte sensitiva dallo spirituale piacere, che lo spirito da se spremeva, al medesimo spirito si confederasse ed accommodasse; ciascheduno alla sua guisa mangiando d'uno stesso spiritual cibo e su d' un medesimo piatto, cioè d'un solo supposto e soggetto: acciocchè essi in qualche maniera così uniti e conformi siano disposti a soffrire l'aspra e dura purgazione dello spirito, che gli attende, nella quale queste due parti dell' Anima spirituale e sensitiva devono compiutamente purgarsi; perchè l'una non si purga mai bene senza l'altra, essendo valida la purgazione del senso, quando di proposito l'altra dello spirito comincia. Ond' è che la sopraddetta notte del senso si può e si deve piuttosto chiamare una certa riforma e un raffrenamento dell'appetito, che purgazione. La ragione si è, perchè tut-

[1] *Sal. l.* 3. *c.* 13. *n.* 170. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.*1. *n.* 67.
[3] *Osee* 2. 20. [4] *di sopra c.* 2. *n.* 68.

tutte le imperfezioni e i disordini della parte sensitiva anno nello spirito la loro forza e radice, e perciò non si ponno ben purificare, se non si mondano gli abiti cattivi, le ribellioni, e le male attitudini di questo. Laonde nella seguente notte si purgano insieme ambe le parti: essendo questo il fine, per cui era necessario d'essere per la riforma della prima notte passato, e giunto alla calma da essa prodotta, vale a dire affinchè confederato poi il senso collo spirito, in certa maniera si purghino quì e patiscano con più fortezza. La qual cosa per una sì gagliarda e dura purga era ben di mestieri; perchè se non si fosse prima la fiacchezza della parte inferiore riformata, e non avesse in Dio preso forze col dolce e dilettevole tratto, che seco ebbe in appresso, non avrebbe la natura avuto valore e disposizione a sostenerla.

72. Il tratto pertanto e le operazioni di questi proficienti con Dio sono tuttavia assai basse, non avendo purificato e illustrato l'oro dello spirito: il perchè intendono ancora le cose di Dio come fanciulli, e parlano di Dio come fanciulli, e sanno e sentono di Dio come fanciulli secondo il detto di S. Paolo: [1] *Cum essem parvulus, loquebar, ut parvulus, sapiebam, ut parvulus, cogitabam, ut parvulus*. E questo per non essere arrivati alla perfezione, che si è l'unione d'amore con Dio, per mezzo della quale unione siccome già son grandi, così operano collo spirito loro per così dire grandezze: essendo ormai le loro operazioni e potenze più divine che umane, come in appresso dirassi.[2] Volendo infatti Iddio dell' uomo vecchio spogliarli, e vestirli del nuovo, che secondo lui nella novità del senso al dire dell'Apostolo è creato: [3] *Et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est*. E in un altro luogo: [4] *Reformamini in novitate sensus vestri*: nuda loro le potenze, e gli affetti, e i sensi così spirituali come sensibili, tanto interni quanto esterni; lasciando al buio l'intelletto, sull'asciutto la volontà, e vota la memoria, e le affezioni dell' Anima in una somma afflizione, amarezza, ed angustia; privandola del senso e del piacere, che per l'addietro negli spirituali beni sentiva; acciocchè questa privazione sia uno de' principj, che per introdurre lo spirito si ricercano, e unitamente con esso la forma spirituale di questo spirito, che si è l'unione d'amore. Tutto ciò opera in essa il Signore per mezzo d' una pura ed oscura contemplazione, come l' Anima nella prima stanza lo spiega; la quale quantunque siasi al principio della prima notte del senso dichiarata, l'Anima principalmente di questa seconda notte dello spirito l'intende: consistendo in essa la principal parte della sua purificazione. Così a questo proposito la porremo, e si esporrà quì un'altra volta.

CA-

[1] 1. *ad Cor.* 13. 11. [2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 4. *n.* 73. [3] *ad Ephes.* 4. 24. [4] *ad Rom.* 12. 2.

CAPITOLO IV.

Si mette la prima stanza e la sua dichiarazione.

In una Notte Oscura
Da furie d'amor arsa, ond' io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

73. INtendendo ora questa stanza a proposito della purgazione, contemplazione, o nudità, o povertà di spirito; poichè tutto ciò in questo luogo è quasi una medesima cosa: possiamo spiegarla nella seguente maniera, e che l'Anima dica così: Nella povertà e nel distaccamento da tutte le mie apprensioni, cioè oscurato essendo il mio intelletto, e angustiata la mia volontà, ed afflitta e ristretta la memoria, abbandonandomi al buio in purità di Fede, la quale per le sopraddette naturali potenze è una Notte Oscura: colla volontà sola tocca dal dolore, e dalle afflizioni ed ansietà dell'amor di Dio uscii di me stessa, cioè dal mio basso modo d'intendere, e dalla mia fiacca qualità di amare, e dalla mia scarsa e povera maniera di gustar Dio; senza che nè la sensualità nè il Demonio me lo impedissero. Il che fu per me una gran felicità e buona sorte; perchè terminando d'annichilarsi ed acchetarsi le mie potenze, passioni, ed affezioni, con cui bassamente di Dio gustavo e sentivo, uscii da questa scarsa operazione e maniera di trattare all'atto ed al commercio con Dio. Vale a dire il mio intelletto uscì di se trasformandosi di umano in divino; poichè unendosi per mezzo di questa purgazione a Dio, non intende più alla corta e limitata maniera d'innanzi, ma secondo la divina Sapienza a cui si unì. E la mia volontà uscì di se facendosi divina; poichè siccome al divino amore unita non ama più colla forza e coll' amor limitato di pria, ma colla forza e purezza del divino spirito, perciò la volontà non opera più intorno a Dio umanamente. La memoria nè più nè meno si è trasformata in apprensioni eterne di gloria. Tutte le forze finalmente e gli affetti dell'Anima per mezzo di questa notte e purgazione dell'uomo vecchio si rinovano in diletti di tempra divina.

CAPITOLO V.

Si mette il primo verso, e si comincia a dichiarare, come questa contemplazione oscura non solo è notte per l'Anima, ma eziandio pena e tormento.

In una Notte Oscura.

74. QUesta Notte Oscura è una influenza di Dio nell'Anima, che la purga dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali, naturali, e spirituali, ed essa dai contemplativi è chiamata contemplazione infusa o Mistica Teologia: in cui segre-

tamente ammaestra Iddio l'Anima e la istruisce nella perfezione dell'amore, senza ch'ella operi altro fuorchè attendere amorosamente a Dio, ascoltarlo, e ricevere la sua luce, ma non capire però come questa infusa contemplazione succeda: in quanto che la Sapienza amorosa di Dio è quella, che cagiona particolari effetti nell'Anima, perchè purgandola e illuminandola, all'unione di amore con Dio la dispone; e perciò la medesima Sapienza amorosa, che purga gli spiriti beati illustrandoli, è quella che purga ed illumina l'Anima in questo stato.

75. Nasce però un dubbio, perchè la divina luce, che, come diciamo, dalle sue ignoranze illumina e purga l'Anima, sia quì da essa chiamata Notte Oscura. A ciò si risponde, che per due cagioni questa divina Sapienza non solo è per l'Anima notte e tenebre, ma eziandio pena e tormento. La prima è per l'altezza della divina Sapienza, che l'abilità dell'Anima eccede, ed in tal guisa diventa per essa tenebre. La seconda per la bassezza ed impurità dell'Anima stessa, a ragion di cui le diviene penosa, e afflittiva, e similmente oscura. Per prova della prima convien supporre una certa dottrina del Filosofo, che dice, che quanto le divine cose sono in se più chiare e manifeste, tanto più sono all'Anima naturalmente oscure ed occulte. Siccome dalla luce, quanto più è risplendente, tanto più ne riman cieca ed offuscata la pupilla del Vispistrello: e quanto più il Sole in pieno si mira, tanto più folte tenebre sparge nella potenza visiva, ed eccedendo la sua fiacchezza del suo lume la priva. Laonde quando una tal divina luce di contemplazione investe l'Anima, che non è tuttavia pienamente illustrata; allora tenebre spirituali in essa produce, perchè non solamente la soverchia, ma eziandio la offusca, e il modo della sua naturale intelligenza le toglie. Per questo motivo S. Dionigi ed altri mistici Teologi chiamano questa infusa contemplazione un raggio di tenebre, cioè per l'Anima non ben illustrata e purgata; poichè dalla sua gran luce soprannaturale è vinta la natural forza intellettiva, e del suo modo d'intendere naturale privata, dicendo perciò anche Davidde: [1] *Nubes, & caligo in circuitu ejus*. Che appresso e all'intorno di Dio vi stanno l'oscurità e la nuvola; non perchè sia egli in se stesso tale, ma per rapporto ai nostri fiacchi intelletti, i quali accecano in una sì immensa luce, e non arrivando ad un'altezza tanto smisurata, ne rimangono offuscati. In questo senso il medesimo Davidde lo dichiarò dicendo: [2] *Præ fulgore in conspectu ejus nubes transierunt*. Per lo grande splendore di sua presenza le nuvole si attraversarono, cioè fra Dio e il nostro intelletto. E questa si è la cagione, perchè accostandoli Dio all'Anima, che non è ancora trasformata, un sì luminoso rag-

[1] *Ps.* 96. 2. [2] *Ps.* 17. 13.

raggio della di lui segreta sapienza sparge oscure tenebre nel suo intelletto.

76. Ma che questa oscura contemplazione sia egualmente all' Anima sul principio penosa, chiaro si scorge. Conciosiachè avendo questa divina contemplazione infusa molte eccellenze sommamente buone, e l'Anima per contrario, che le riceve, per non essere purgata molte miserie: quindi è che siccome non possono trovarsi due opposti nel medesimo soggetto, così necessariamente l'Anima ha da penare e patire; essendo ella il soggetto, in cui questi due contrarj l'uno contro l'altro pugnanti si trovano a motivo della purgazione, che per mezzo di questa contemplazione si fa delle imperfezioni dell'Anima. Il che proveremo per ✠ induzione a questo modo. Quanto al primo essendo la luce e la sapienza di tale contemplazione molto chiara e pura, e l'Anima da essa investita fosca ed immonda, quindi è che nell'accoglierla patisce assai: siccome gli occhj, quando sono per qualche cattivo umore infermi ed impuri, nell'essere investiti dalla chiara luce ne senton pena. Ora questa pena nell' Anima a cagione della sua impurità è immensa, quando da vero la divina luce l'investe; poichè circondandola questa pura luce a fine di scacciarvi da essa le lordure, si sente l'Anima a tal segno immonda e miserabile, che le sembra che Dio siasi posto contro di lei, e che sia ella divenuta a Dio contraria. Il che all'Anima è di tanto senso e dolore, (parendole quì di essere da Dio ributtata) che uno de' travagli a Giobbe più sensibili, quando occupavalo Dio in tale esercizio, era questo, dicendo egli: *Quare posuisti me contrarium tibi, & factus sum mihimetipsi gravis?* [1] Perchè mi hai posto come se fossi contrario a te, e son divenuto a me medesimo pesante e grave? Poichè vedendo quì l'Anima chiaramente per mezzo di questa limpida e pura luce, benchè al buio, la sua impurità, conosce ad evidenza che non è degna di Dio nè di creatura alcuna. E ciò che più l'affligge si è il temere, che non lo sarà mai, e che già è finito per lei ogni bene. Cagiona ciò la profonda immersione, in cui è colla mente nel conoscere e penetrare i proprj mali e le sue miserie: facendogliele comparire tutte su gli occhj questa divina oscura luce, acciocchè conosca chiaro, che da se non potrà cosa alcuna ottenere. Possiamo intendere in questo senso l'autorità di Davidde, che dice: [2] *Propter iniquitatem corripuisti hominem, & tabescere fecisti, sicut araneam, animam ejus.* Per cagione della iniquità hai corretto l'uomo, e facesti che l'Anima sua alla guisa del ragno si disfacesse.

77. La seconda maniera, onde pena l'Anima, è a motivo della sua naturale e spirituale fiacchezza. Conciosiachè investendo l'Anima con qualche forza questa divina contemplazione a fine d'andarla rinvigorendo e domando, in tal

[1] *Jobi* 7. 20. [2] *Ps.* 38. 12.

tal maniera della propria debolezza si crucia, che vien quasi a mancare: particolarmente alcune volte quando con qualche maggior forza la strigne. Il senso infatti e lo spirito, come se sotto qualche immenso non conosciuto peso giacessero, stanno penando e agonizzando tanto, che sceglierebbero a buon partito e per alleviamento il morire. Avendo ciò il santo Giobbe sperimentato diceva: [1] *Nolo multa fortitudine contendat mecum, ne magnitudinis suæ mole me premat.* Non voglio che con molta fortezza mi tratti, perchè non mi opprima sotto il peso di sua grandezza. E per verità tra la forza di questa oppressione e di questo peso si sente tanto lontana dall'essere favorita, che le sembra, e così è, che le stesse cose, in cui soleva qualche appoggio trovare, se ne andarono coll'altre, e che non vi restò alcuno mosso di lei a compassione. Al qual proposito disse eziandio Giobbe: [2] *Miseremini mei, miseremini mei saltem vos amici mei; quia manus Domini tetigit me.* Abbiate di me compassione, abbiate di me compassione, o voi almeno miei amici, perchè la mano del Signore mi ha tocco. Cosa di gran maraviglia e pietà, che tale sia quì la fiacchezza e l'impurità dell'Anima, che tanto molle essendo e soave da se la mano di Dio, ad ogni modo l'Anima la provi quì a tal segno grave e contraria, e ciò non al posarvela o calcarla, ma ad un solo tocco e tocco misericordioso; perchè lo fa per favorire l'Anima e non per castigarla.

CAPITOLO VI.

D' altre qualità di pene, che l' Anima in questa notte patisce.

78. LA terza sorte di passione e pena, che quì l'Anima soffre, è riguardo ad altri due estremi, cioè a dire umano e divino, che in questo stato si uniscono: il divino è questa purgativa contemplazione, e l'umano è il soggetto dell' Anima stessa, la quale siccome dal divino è investita a fine di perfezionarla e rinovarla; acciocchè diventi divina, e si spogli delle affezioni abituali e proprietà dell' uomo vecchio, a cui ella sta molto unita, attaccata, e conformata: così la sminuzza in guisa tale e disfà, assorbendola in una profonda tenebra, che si sente l' Anima andar come rifinendo e struggendo all' aspetto ed alla vista delle proprie miserie con una morte crudele dello spirito: come se da una fiera nel suo tenebroso ventre inghiottita essendo, si sentisse quasi digerire, e quelle angustie sostenesse, che Giona nel ventre della marina bestia tolerava [3]. Conciosiachè in questo sepolcro di oscura morte l'è forza di stare per lo spirituale risorgimento che aspetta. Descrive Davidde la qualità di questa passione e pena, comecchè per verità sia sopra ogni modo, dicendo: *Circumdederunt me dolores mortis ..... dolores inferni circumdederunt me ..... in tribulatione mea invocavi Dominum, & ad Deum meum clamavi.*

[1] *Job.* 23. 6. [2] *Job.* 19. 21. [3] *Jonæ* 2. 1.

vi [1]. Mi circondarono i dolori di morte, e mi attorniarono que' dell' inferno, e nel tempo della mia tribolazione alzai le grida. Ciò per altro che quì affligge più quest' Anima dolente, si è il sembrarle chiaro, che Dio l' ha rispinta da se, ed abborrendola nelle tenebre gittata: essendo per lei una grave e compassionevole pena il credere, che Dio se ne sia da essa partito. Sentendola molto in questo caso lo stesso Davidde si esprime così: *Sicut vulnerati dormientes in sepulchris, quorum non est memor amplius: & ipsi de manu tua repulsi sunt. Posuerunt me in lacu inferiori, in tenebrosis, & in umbra mortis. Super me confirmatus est furor tuus, & omnes fluctus tuos induxisti super me* [2]. In quella guisa che i feriti si stanno ne' sepolcri già morti, ed avendoli dalla tua mano respinti, di essi non più ti ricordi; così mi han posto nel più profondo e basso lago fra le tenebre e l' ombra di morte. Sopra di me si è confermato il tuo furore, e si sono tutte l' onde tue riversate. Perchè veramente quando strigne questa purgativa contemplazione, prova l' Anima molto al vivo l' ombra di morte, e i gemiti, e i dolori d' inferno, che consistono in sentirsi senza Dio, e castigata, ed abbattuta, e con esso sdegnato e infastidito seco. Tutto ciò in questo stato si prova; e quel che più monta è sembrarle per via di una timorosa apprensione, che ciò sempre le durerà. Sente il medesimo abbandono e disprezzo da tutte le creature, e particolarmente da suoi amici, e perciò segue tosto Davidde: *Longe fecisti notos meos a me, posuerunt me abominationem sibi* [3]. Allontanasti da me gli amici e i miei conoscenti, ed essi m' ebbero in abbominazione. Tutto ciò testifica, avendolo corporalmente e spiritualmente sperimentato, il Profeta Giona colle seguenti parole [4]: *Projecisti me in profundum in corde maris, & flumen circumdedit me: omnes gurgites tui, & fluctus tui super me transierunt. Et ego dixi: abjectus sum a conspectu oculorum tuorum: verumtamen rursus videbo Templum sanctum tuum. Circumdederunt me aquæ usque ad animam; abyssus vallavit me, pelagus operuit caput meum. Ad extrema montium descendi; terræ vectes concluserunt me in æternum*. Mi gettasti nel profondo e nel cuor del mare, e la corrente mi circondò; tutti i suoi gorghi e l' onde trascorsero sul mio capo, e dissi: Io sono scacciato dalla presenza degli occhj tuoi; un' altra volta nondimeno il tuo Santo Tempio vedrò. (Il che dice, perchè quì Dio purifica l' Anima, affinchè passi a vederlo.) M' attorniarono l'acque fino all' Anima, mi cinse l' abisso, e il pelago coprì la mia testa. Discesi all' estremità de' monti, e per sempre mi chiusero i chiavistelli della terra. Li quali chiavistelli quì e al nostro proposito sono le imperfezioni dell' Anima, che la impediscono dal godere questa saporita contemplazione.

79. La quarta maniera di pena vie-

[1] *Ps.* 17. 5. 6. & 7. [2] *Ps.* 87. 6. [3] *Ibid. n.* 9. [4] *Jona* 2. 4.

viene nell' Anima cagionata da un' altra eccellenza di questa oscura contemplazione, che si è la maestà e grandezza di Dio, dalla qual nasce il sentire nell' Anima l' altro suo estremo d' intima povertà e di miseria, la quale è una delle principali pene, che in questa purgazione patisce. Conciosiachè sente in se un profondo voto e la povertà di tre sorti di beni, che al piacere dell' Anima s' indirizzano, e sono temporali, naturali, e spirituali: vedendosi posta ne' contrarj mali, cioè a dire nelle miserie d' imperfezioni, aridità, e votamenti delle apprensioni delle potenze, e nell' abbandono dello spirito fra le tenebre. Purgando quì infatti il Signore l'Anima secondo la sensitiva e spirituale sostanza, e secondo le interne ed esterne potenze, è necessario che si trovi ella di tutte queste parti votata, ed impoverita, e senza l'appoggio loro, lasciandola arida, spoglia, ed ottenebrata; poichè la parte sensitiva si purifica colle aridità, e le potenze col votamento delle proprie apprensioni, e lo spirito colle folte tenebre. Tutto ciò opera Dio per mezzo di questa oscura contemplazione, nella quale non solo patisce l' Anima la mancanza e la sospensione di questi appoggj e delle apprensioni naturali; (patimento molto angoscioso, come se sospendessero o togliessero ad alcuno l' aria, acciocchè non respirasse) ma stanno in lei purgandosi, annichilandosi, e votandosi, o consumandosi (come fa il fuoco la ruggine del metallo) tutte le affezioni e gli abiti imperfetti, che ha in tutta la vita contratti. I quali avendo nell' Anima alte radici, suol ella, oltre la sopraddetta povertà, e il votamento naturale, e spirituale, soffrire un grave disfacimento e crucio interno; perchè si avveri così l' autorità d' Ezechiello che dice [1]: *Congere ossa, quæ igne succendam; consumentur carnes, & coquetur universa compositio, & ossa tabescent*. Metterò insieme le ossa, e nel fuoco le abbrucierò; si consumeranno le carni, e tutta la composizione si cuocerà, e le ossa si struggeranno. Nelle quali parole s' intende la pena, che si patisce nel votare ed impoverire l' Anima del sensitivo e dello spirituale. Intorno a che soggiugne subito: [2] *Pone quoque eam super prunas vacuam, ut incalescat, & liquefiat æs ejus, & confletur in medio ejus inquinamentum ejus, & consumatur rubigo ejus*. Mettila pur così vota sopra i carboni, acciocchè si riscaldi e si strugga il suo metallo, e nel centro di lei si sfaccia la sua immondezza, e la sua ruggine si consumi. Così ne dà ad intendere la grave pena, che l' Anima quì nella purgazione del fuoco d' una tal contemplazione patisce; poichè dice in questo luogo il Profeta, che acciocchè si purifichi e strugga la ruggine delle affezioni, che han la sede nel mezzo dell' Anima, è necessario in certo modo ch' ella medesima si annichili e distrugga, secon-

[1] *Ezech.* 24. 10. [2] *Ibid.* 11.

secondo che a queste passioni ed imperfezioni è quasi connaturalizata. Laonde perchè in questa fornace si purifica l' Anima, come l'oro nel crogiuolo giusta il detto del Savio: [1] *Tanquam aurum in fornace probavit illos*: sente questo gran disfacimento nel suo più interno, consumandosi quasi in estrema povertà. Come si può scorgere in quelle parole, che al nostro intendimento dice di se Davidde, sclamando a Dio: [2] *Salvum me fac Deus, quoniam intraverunt aquæ usque ad animam meam. Infixus sum in limo profundi, & non est substantia. Veni in altitudinem maris, & tempestas demersit me. Laboravi clamans, raucæ factæ sunt fauces meæ: defecerunt oculi mei, dum spero in Deum meum*. Salvami, o Signore, perchè l'acque fino all' Anima mi sono entrate. Sto confitto nel fango del profondo, e non so dove reggermi: arrivai fino alla profondità del mare, e la tempesta mi sommerse. Travagliai gridando, si affiocarono le mie fauci, e gli occhj miei vennero meno sperando nel mio Dio. Umilia quì Dio grandemente l' Anima per poi molto innalzarla; e se colla sua providenza non facesse, che tali sentimenti, quando si svegliano nell' Anima, presto si addormentassero, in pochi giorni dal corpo si scioglierebbe: ma sono interpolate le parti del tempo, in cui la loro intima vivezza si sente; la quale alle volte provasi tanto al vivo, che sembra all'Anima di vedersi aperti dinanzi l'inferno e la perdizione. Conciosiachè questi son quelli, che da dovero scendono nell' inferno vivendo, e quivi come in un altro Purgatorio si purgano; essendo che si doveva una tal purgazione colà eseguire, quando trattasi di colpe eziandio veniali; e perciò l' Anima, che passa per questo stato, e vi resta ben purificata, o in quel luogo non entra, o vi si trattiene ben poco: giovando più un' ora di quà che molte di là.

CAPITOLO VII.

In cui si prosegue la stessa materia d'altre afflizioni ed angustie della volontà.

80. Le afflizioni ed angustie della volontà sono quì pure immense ed in tal grado, che alcune volte traffigono l'Anima colla repentina memoria de' mali, in cui si scorge, e colla incertezza del rimedio. Vi si aggiugne pure il ricordarsi delle passate prosperità; perciocchè questi ordinariamente, quando entrano in una somigliante notte, anno goduti in Dio molti piaceri, e ad esso molti servigj prestati; e ciò cagiona loro maggior pena, vedendo che sono da quel bene lontani, e che già non possono più ad esso tornare. Lo stesso dice anche Giobbe, come lo sperimentò, con queste parole: [3] *Ego ille quondam opulentus, repente contritus sum: tenuit cervicem meam, confregit me, & posuit me sibi quasi in signum. Circumdedit me*

[1] *Sap.* 3. 6. [2] *Ps.* 68. 1. [3] *Jobi* 16. 13.

lanceis suis, convulneravit lumbos meos, non pepercit, & effudit in terra viscera mea. Concidit me vulnere super vulnus, irruit in me, quasi gigas. Saccum consui super cutem meam, & operui cinere carnem meam. Facies mea intumuit a fletu, & palpebræ meæ caligaverunt. Quell'io, ch' esser solevo opulento e ricco, di repente mi trovo disfatto e rotto. Mi prese per la collottola, mi spezzò, e mi pose quasi suo scopo alle ferite. Mi si chiuse all'intorno colle sue lancie, riempì di piaghe tutti i miei lombi, e senza perdonarmi le mie viscere in terra sparse. Mi fraccassò, e aggiunse piaghe a piaghe, investendomi come se fosse un forte gigante. Ho cucito un sacco sulla mia pelle, e ho coperta di cenere la mia carne. A forza di piagnere s'è la mia faccia enfiata e gli occhj offuscati: Tante e sì grandi sono le pene di questa notte, e tante autorità della sacra Scrittura si possono a questo fine allegare, che ci mancherebbero a scriverle il tempo e le forze. Conciosiachè senza dubbio tutto ciò, che se ne potrebbe dire, è poco: si potrà però dalle già addotte alcuna cosa congetturarne; sicchè per concludere da questa parte, e dare ad intendere ciò che nell'Anima è questa notte, dirò quel che sente di essa Geremia colle parole che seguono: [1] *Ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis ejus. Me minavit, & adduxit in tenebras, & non in lucem. Tantum in me vertit, & convertit manum suam tota die. Vetustam fecit pellem meam, & carnem meam, contrivit ossa mea. Ædificavit in gyro meo, & circumdedit me felle, & labore. In tenebrosis collocavit me, quasi mortuos sempiternos. Circumædificavit adversum me, ut non egrediar: aggravavit compedem meum. Sed & cum clamavero, & rogavero, exclusit orationem meam. Conclusit vias meas lapidibus quadris, semitas meas subvertit. Ursus insidians factus est mihi, leo in absconditis. Semitas meas subvertit, & confregit me; posuit me desolatam. Tetendit arcum suum, & posuit me, quasi signum ad sagittam, misit in renibus meis filias pharetræ suæ. Factus sum in derisum omni populo meo, canticum eorum tota die. Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio, & fregit ad numerum dentes meos, cibavit me cinere. Et repulsa est a pace anima mea, oblitus sum bonorum, & dixi: Periit finis meus, & spes mea a Domino. Recordare paupertatis, & transgressionis meæ, absynthii, & fellis. Memoria memor ero, & tabescet in me anima mea.* Io sono un uomo, che veggo nella verga della sua indignazione la mia povertà. Mi ha minacciato, e condotto in mezzo alle tenebre, e non già alla luce: volge e rivolge continuamente sopra di me la sua mano; ha fatto invecchiare la mia pelle, e stritolò le mie carni e le mie ossa. Fece un giro d'intorno a me, e di fiele e di fatica mi ha circondato. Mi ha posto in luoghi tenebrosi alla guisa de' morti sempiterni. Mi ha cinto di muro all'

[1] *Thren.* 3. 1. *& seq.*

all'intorno, perchè non esca, ed ha ristretti i miei ceppi; e quand' anche avessi prorotto in esclamazioni e grida, escluse da se la mia orazione. Ha serrato le mie uscite e le strade di pietre quadre, e disordinati i miei passi. Mi ha posto gli esploratori, e per me è divenuto un lione negli agguati. Mi scompigliò e stritolò tutta, lasciandomi desolata. Tese il suo arco, e mi pose come segno alle sue saette, ed immerse nelle mie viscere le figliuole del suo turcasso. Son divenuto il dispregio di tutto il popolo, ed ogni giorno mi tornano in burla e riso. M'ha di amarezze ripieno e d'assenzio inebriato. Ammi ad uno ad uno spezzati i denti e di cenere pasciuto. L'Anima mia fu respinta dall' aver pace, e andarono i miei beni in dimenticanza, e dissi: Son iti a voto il mio fine, e la mia pretensione, e la mia speranza nel Signore. Ricordati della mia povertà e del mio eccesso, ma dell' assenzio ancora e del fiele. Io dal mio canto profondamente me ne ricorderò, e si struggerà in pene l' Anima mia.

81. Tutti questi pianti fa sopra cotali dolori e travagli Geremia, dove molto al vivo dipinge le passioni dell'Anima, a cui la riducono questa purgazione e notte spirituale. Laonde dobbiamo averle gran compassione, quando da Dio in questa spaventosa ed orrenda notte è confinata; poichè quantunque corra una sorte assai felice per rapporto ai gran beni, che da questo stato gliene verranno, quando, [1] come dice Giobbe, susciterà Iddio dalle tenebre dell' Anima profondi beni, e l'ombra di morte in luce convertirà: *Qui revelat profunda de tenebris, & producit in lucem umbram mortis;* (di maniera che giusta il detto di Davidde [2] venga ad essere la sua luce alle sue tenebre eguale: *Sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus.*) contuttociò per l'immensa pena, in cui sta cruciando, e per la grande incertezza del rimedio, ella è degna di gran compassione e di molta pietà. Poichè le pare, conforme parla quì lo stesso Profeta, che il suo male non mai finirà, e che Dio fra le tenebre alla guisa dei morti del secolo la collocò; dicendo pur Davidde: [3] *Collocavit me in obscuris, sicut mortuos sæculi;* ond'è che il suo spirito dentro di lei se ne angustia, e se le turba il cuore. Conciosiachè vi si aggiugne, che a cagione della solitudine e dell' abbandono, che questa notte le apporta, non trova ella nè consolazione nè appoggio in dottrina alcuna o nel maestro spirituale; poichè quantunque con molti mezzi le attesti i motivi di sua consolazione rispetto ai beni, che queste pene racchiudono, non lo può credere. Stando ella infatti sì imbevuta ed immersa in quel sentimento de' suoi mali, in cui tanto chiare scorge le sue miserie, le sembra che siccome non vedon essi ciò ch'ella vede e sente, così non intendendola in quella maniera si esprimano; ond'è che invece

Oo 2 di

[1] Jobi 12. 22. [2] Ps. 138. 12. [3] Ps. 14. 2. 4.

di conforto ne ricava piuttosto nuovo dolore, sembrandole che non è quello del suo male il rimedio. E veramente così è, perchè fin a tanto che non finisce il Signore di purgarla, com'egli intende di fare, niun mezzo o rimedio serve o giova al suo dolore. Quanto più se si rifletta, che molto poco può l'Anima in questo stato: alla guisa di chi si sta in un oscuro sotterraneo rinchiuso, e colle mani e co' piedi legati senza potersi muovere, nè vedere, nè ricevere o dall'alto o dal basso verun aiuto: fin che non si rammorbidi, ed umilj, e purifichi lo spirito, e divenga tanto sottile, semplice, e dilicato, che possa diventare una cosa medesima collo spirito di Dio secondo quel grado, che la sua misericordia vorrà concederle di amorosa unione: essendo conforme a questo la purgazione più o meno forte, di più lunga o di più breve durata. Ma se ha da essere in qualche parte seria e vera, per gagliarda che sia, dura alcuni anni: posto però che nell'uso di questi mezzi vi passino degl'interrompimenti e de' sollievi, fra i quali per divina dispensazione lasciando questa oscura contemplazione d'investirla in forma e modo purgativo, illuminativamente ed amorosamente la investe; nella qual cosa l'Anima, siccome uscita da cotal sotterranea prigione e da que' ceppi, e posta in un ristoro d'ampiezza e di libertà, sente ed assaggia una gran soavità di pace e di familiarità amorosa con Dio con una facile abbondanza di comunicazione spirituale. Questo si è per lei un indizio della salute, che va in essa la detta purgazione operando, e un presagio dell'abbondanza che aspetta; anzi alle volte ciò giugne a tal segno, che le sembrano già terminati i suoi travagli. Conciosiachè di tal qualità sono nell'Anima le cose spirituali, quando più puramente lo sono, che nello scoppio de' travagli le sembra di non averne più ad uscire, e che non vi sarà per essa mai bene, come nelle sopraccitate autorità si scoprì: laddove quando fra i beni spirituali si trova, le pare che già siano finiti i suoi guai, e che non le mancherà più quel bene; come Davidde, veggendosi nel mezzo di loro, confessollo col dire: [1] *Ego autem dixi in abundantia mea: non movebor in æternum*. Io dissi nel tempo della mia abbondanza: in eterno non cangerò condizione. Questo avviene, perchè l'attuale possessione d'un contrario nello spirito rimove da se l'attuale possedimento e senso dell'altro contrario: il che non accade allo stesso grado nella parte sensitiva per essere fiacca la sua apprensione. Ma non essendo ancora lo spirito qui ben purgato dalle affezioni, che ha la parte inferiore contratte, quantunque egli abbia più consistenza e fermezza; con tutto ciò perchè si sta ad esse attaccato, a più gravi pene soggiace: come vediamo che si mutò in appresso Davidde [2], soffrendo molti mali e dolori, comecchè sembrato gli fosse

[1] *Ps.* 29. 7. [2] *v.* 8. *& seq.*

ſe di non averſi a muovere giammai. Così l'Anima, ſiccome allora ſi vede con quell'abbondanza di ſpirituali beni proveduta, non terminando di penetrare la radice della imperfezione ed impurità, che tuttavia le rimane, penſa che ſiano finiti i ſuoi travagli. Ma queſto penſiero le meno volte ſuccede; perchè ſin a tanto che la ſpirituale purificazione a fine non ſi conduce, molto di rado ſuol eſſere la ſoave comunicazione tanto abbondante, che la rimaſta radice le copra; di maniera che non ſenta l'Anima nell'interno mancarle un non ſo che, o pur commetter ella queſto non ſo che, che non le laſci compiutamente godere di quel ſollievo: provando colà dentro quaſi un ſuo nemico, il quale quantunque cheto e addormentato ſi ſtia, dà però ſoſpetto di tornar a rivivere e far delle ſue. In fatti così è, che mentre ſi ſta ella più ſicura, ſi rifà eſſo ad ingoiare ed aſſorbire l'Anima in un altro più crudo, ed oſcuro, e compaſſionevole grado del paſſato, il quale per avventura durerà un più lungo ſpazio del primo. Viene quì l'Anima un'altra volta a perſuaderſi, ch'ogni ſuo bene ſia per ſempre ſparito: non baſtandole l'eſperienza avuta del paſſato bene, che dopo il primo travaglio godette, quando ſimilmente penſava di dover ſempre penare; perchè laſci di credere in queſto ſecondo grado di anguſtia, che già è per lei tutto finito, e che non ritornerà la coſa a ſuccedere come l'altra volta. Concioſiachè, ripiglio, queſta sì confermata credenza è cagionata nell'Anima dall'attuale apprenſione dello ſpirito, che annichila in eſſa qualunque coſa le poſſa eſſere di godimento. Onde l'Anima in queſta purgazione, quantunque le paia d'amar Dio, e che per eſſo mille vite darebbe: (come di fatto è, amando eſſe in queſti travagli efficacemente il Signore) non ne prova però alleviamento, ma piuttoſto pena maggiore. Imperciocchè amandolo eſſa tanto, che non ha altra coſa più a cuore, ſiccome al vederſi così infelice, e al riflettere ſopra di ſe penſa che Dio non l'ami; non aſſicurandoſi per allora d'avere in ſe coſa, per cui meriti d'eſſere amata, ma piuttoſto d'averne per eſſere abborrita non ſolo da lui, ma da qualſivoglia creatura in eterno: così duolſi di vedere in ſe cagioni tali, che meritino di farla ſcacciare da chi ella tanto deſidera e brama.

CAPITOLO VIII.

Di altre pene, che affligono l'Anima in queſto ſtato.

82. Queſto ſtato comprende un' altra coſa, che l'Anima grandemente affligge e tormenta, ed è che tenendole queſta Oſcura Notte aſſai impedite le potenze e le affezioni, non può come prima alzare l'affetto o la mente a Dio, nè lo può pregare, ſembrandole che le ſucceda come a Geremia, e che le abbia Iddio poſta dinanzi

zi una nuvola, perchè l'orazione non passi: [1] *Opposuisti nubem, ne transeat oratio*: poichè ciò significa lo stesso, che l'autorità di sopra allegata: [2] *Conclusit vias meas lapidibus quadris*. Le mie strade con quadrate pietre sbarrò. E se alcuna volta fa pur orazione, avviene con tanta aridità e insipidezza, che le pare che Dio non l'ascolti, e non ne faccia caso, come lo stesso Profeta nella medesima autorità spiega dicendo: [3] *Sed & cum clamavero, & rogavero, exclusit orationem meam*: E quand' anche io gridassi e pregassi, ha già ributtata la mia orazione. Questo per verità è il tempo di mettere, come dice Geremia, nella polvere la sua bocca: [4] *Ponet in pulvere os suum*, con pazienza sopportando la propria purgazione. Iddio è quegli che va quì nell' Anima operando, e perciò ella non può nulla. Laonde non è capace di orare, nè di assistere con molta attenzione alle divine cose; anzi negli altri affari e negozj temporali non solo a questo segno arriva; ma giugne bene spesso a tali divagamenti e sì profonda dimenticanza nella memoria, che le passano molte ore senza sapere ciò, ch'ell' abbia fatto o pensato, ne ciò che fa, o pur che va a fare; nè per quanto lo voglia, può stare attenta ad alcuna cosa di quelle che va facendo.

83. Ma perchè in un tale stato non si purgano solo l'intelletto dalle sue imperfette cognizioni, e la volontà dagli affetti, ma la memoria ancora dalle sue notizie e dai discorsi; è necessario similmente intorno a questi di annichilarla, acciocchè si adempia ciò, che di se medesimo in questa purgazione afferma Davidde: [5] *Et ego ad nihilum redactus sum, & nescivi*. Io rimasi senza saperlo annichilato. Questo non sapere si stende a certe nescienze e dimenticanze della memoria, le quali alienazioni o smemorataggini son cagionate dall'interiore raccoglimento, in cui l'Anima da questa contemplazione è assorbita. Imperciocchè a fine di renderla colle sue potenze alle divine cose disposta, ed alla divina unione d'amore temprata, conveniva primieramente che fosse assorta con tutte loro in questa divina e oscura spiritual luce di contemplazione, e quindi astratta da tutti gli affetti e dalle apprensioni delle creature. In che regolarmente dura secondo il grado della intensione; e perciò quanto questa divina luce investe l'Anima più semplicemente e puramente, tanto più intorno le sue particolari affezioni ed apprensioni così delle celesti come delle terrene cose l'offusca, e vota, ed annichila; e per l' opposto quanto meno è semplice e pura nell'investirla, tanto meno delle cose la priva, e le si rende men fosca. Sembra infatti cosa incredibile a dirsi che la luce sopranaturale e divina tanto più l'Anima oscuri, quanto più di chiarezza e di purità contiene;

[1] *Thren.* 3. 44. [2] *Ibid. n.* 8. [3] *Ibid.* [4] *Ibid.* 29.
[5] *Ps.* 72. 22.

ne; e quanto meno ha di queste doti, tanto meno oscura le riesca. Il che s'intende bene, se a ciò riflettiamo, che di sopra colla sentenza del Filosofo si provò, vale a dire che le sopranaturali cose tanto sono all'intendimento nostro più oscure, quanto sono più chiare in se stesse e manifeste. Che perciò investita essendo l'Anima dal raggio di questa sublime contemplazione colla sua divina luce, siccome la natura soverchia dell'Anima stessa, così da se l'offusca, e la priva di tutte le affezioni e naturali apprensioni, che dianzi mediante il natural lume apprendeva. In questa guisa non solo la lascia oscura, ma eziandio vota secondo le potenze e gli appetiti sì spirituali che naturali: e per tal modo lasciandola nuda e al buio, con divina spiritual luce la illumina e purga, senza che, come abbiam detto, [1] pensi l'Anima d'averla, ma credendo piuttosto di vivere fra le tenebre.

84. Siccome adunque il raggio di luce, allorchè è puro, nè ha in che riverberi o s' incontri, quasi non si discerne: ma nella riverberazione o riflessione meglio si vede: non altrimenti questa luce spirituale, da cui è l'Anima investita, essendo tanto pura, in se non si distingue molto e comprende; quando però trova in che riverberare, cioè quando se le offerisce d'intendere qualche particolar cosa di perfezione, o di proferire intorno al vero o al falso qualche giudizio, la vede subito, e molto più chiaramente la capisce, di quello che fatto avrebbe prima d'essere fra queste oscurità. Egualmente di questa spiritual luce s'accorge nel conoscere le imperfezioni, che se le rappresentano: per quel modo appunto che quantunque il raggio in se stesso non si discerna molto, però se avviene, che vi passi dinanzi una mano o qualsivoglia altra cosa, si vede tosto la mano, e si conosce che v'era in quel sito la luce del Sole. Laonde per essere tanto semplice, pura, e generale questa spiritual luce, e non attaccata nè particolarizata a veruna singolar cosa intelligibile, naturale, o divina, (poichè intorno tutte queste apprensioni ha le potenze dell'Anima vote e annichilate) con grande universalità e agevolezza conosce e penetra l'Anima qualunque celeste e terrena cosa se le offerisca; e perciò disse l'Apostolo: [2] *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Che lo Spirituale penetra tutte le cose, ed anche le profonde di Dio. Conciosiachè di questa generale e semplice sapienza s'intende il detto dello Spirito Santo per bocca del Savio: [3] *Attingit autem ubique propter suam munditiam.* Che mediante la sua purezza arriva a qualsivoglia luogo, vale a dire, perchè a niuna singolare intelligenza o affezione si particolariza. Questa si è la proprietà dello spirito circa tutte le particolari affezioni ed intelligenze purgato ed annichilato; poichè mediante questo non assaggiar nulla, nè intendere cosa alcuna di particolare, giacendo nel suo

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 5. n. 75.* [2] 1. *ad Cor.* 2. 10. [3] *Sap.* 7. 24.

suo votamento, e nella oscurità, e nelle tenebre, con gran disposizione il tutto abbraccia; onde in esso misticamente il detto si verifichi di S. Paolo: *Nihil habentes, & omnia possidentes:* [1] essendo ad una tal povertà di spirito una somigliante beatitudine corrispondente.

CAPITOLO IX.

Come, sebbene questa notte offusca lo spirito, lo fa nondimeno per illustrarlo ed infondergli luce.

85. RESta adunque di soggiugnere in questo luogo, che questa felice notte, comecchè lo spirito offuschi, non lo fa per altro che per illuminarlo di tutte le cose; e sebbene l'umilia e miserabile lo rende, non è se non per innalzarlo e liberarlo; e quantunque l'impoverisce, e d'ogni possedimento ed affezione naturale lo vota, ciò avviene soltanto, perchè possa divinamente stendersi a godere e gustare di tutte le alte ed inferiori cose, trovandosi in tutto con una libertà di spirito generale. Conciosiachè siccome gli elementi per comunicarsi a tutti i composti ed enti naturali, è necessario che non abbiano alcuna particolare attinenza al colore, all' odore, ed al sapore; onde possano con tutti i colori, odori, e sapori concorrere: non diversamente conviene che lo spirito sia semplice, puro, e nudo di tutte le sorti di naturali affezioni sì attuali che abituali, perchè liberamente possa comunicare coll'ampiezza dello spirito della divina Sapienza, in cui per la sua limpidezza gusta con una certa maniera d'eccellenza tutti i sapori di tutte le cose. Senza poi questa purgazione in niuna guisa potrà sino a soddisfarsene sentire o godere di tutta l'abbondanza degli spirituali piaceri; perciocchè un solo affetto che abbia, o una particolar cosa, a cui sia lo spirito attualmente o abitualmente legato, basta per non sentire, nè godere, nè comunicare la delicatezza e l'intimo sapore dello spirito d'amore, che con grande eminenza tutti i sapori contiene.

86. Siccome infatti i figliuoli d' Israello [2] non per altro se non perchè era loro rimasta la sola affezione e memoria delle carni e vivande, che avevano in Egitto mangiate, non potevano assaggiare nel deserto il dilicato pane degli Angeli, ch'era la Manna; la quale come dice la divina Scrittura [3], conteneva di tutti i sapori la soavità, e si trasformava nel gusto, che più fosse a ciascheduno piacciuto: così non può giugnere a godere i diletti dello spirito di libertà secondo i desiderj del proprio volere quello spirito, che ad alcuna attuale o abituale affezione, o a particolari intelligenze, o a qualsivoglia altra limitata idea è legato. La ragione di questo si è, perchè le affezioni, i sentimenti, e le apprensioni dello spirito perfetto essendo tanto superiori e molto particolarmente divine, sono d'un'altra classe e d'un genere

[1] 2. *ad. Cor. 6.* 10. [2] *Ex. 16.* 3. [3] *Sap.* 16. 11.

re dal naturale tanto diverso, che per possedere attualmente e abitualmente quelle, devonsi annichilare le altre. Laonde è molto convenevole anzi necessario, acciocchè l'Anima passi al possedimento di cotali grandezze, che prima questa Oscura Notte di contemplazione circa le sue bassezze l'annichili e distrugga, ponendola al buio, in asciutto, da ogni cosa ritirata, e di esse vota; poichè la luce, che se le deve infondere, è un'altissima divina luce, che qualunque altra naturale soverchia, e naturalmente dall' intelletto non si comprende. Quindi è dicevole, che perchè questo intelletto possa giugnere a seco unirsi, e divenire nello stato di perfezione divino, sia prima del suo natural lume purgato e in esso annichilato: mettendolo attualmente al buio per mezzo di questa oscura contemplazione. La qual tenebra è forza che tanto le duri, quanto fa di mestieri per annichilare l'abito, che da lungo tempo rispetto alla sua maniera d'intendere ha in se formato; e che in suo luogo vi rimanga l'illustrazione e la divina luce. Onde perchè la forza, che aveva dianzi nell'intendere è naturale, indi ne segue che le tenebre quivi patite siano profonde, orribili, e molto penose: toccando il più intimo dello spirito, e provandosi in esso. Siccome pure l'affezione d'amore, che se gli deve nella divina unione concedere, è similmente divina, e perciò molto spirituale, sottile, dilicata, ed interna, anzi eccedente qualsivoglia affetto, e sentimento naturale, e imperfetto della volontà, ed ogni suo appetito; così nè più nè meno è convenevole, che acciocchè possa giugnere la volontà a godere per via della unione d'amore questa divina affezione, e tanto sublime diletto, sia prima di tutti i suoi affetti e sentimenti purgata e annichilata: lasciandola in aridità e in angustia, per quanto all'abito corrisponde, che si era formato di naturali affezioni così circa le divine cose, come circa le umane: onde poi estenuata ed asciutta essendo, e priva d'ogni genere di dominio nel fuoco di questa oscura contemplazione, (non altrimenti che il cuore del pesce di Tobia [1] fra le bragie) abbia una semplice e pura disposizione, e il palato mondo e sano per sentire gli alti e pellegrini tocchi del divino amore, in cui, sgombrate ormai per allora tutte le attuali ed abituali contrarietà, che prima avea, vedrassi divinamente trasformare. Similmente perchè col mezzo della sopraddetta unione, a cui una cotale Oscura Notte la dispone, dev'essere l'Anima nella comunicazione con Dio piena e dotata d'una certa gloriosa magnificenza, che racchiude in se innumerabili beni e diletti eccedenti tutta l'abbondanza, che può secondo natura l'Anima possedere: (poichè giusta il detto d'Isaia [2] e di San Paolo: [3] *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum*. Nè occhio ha ve-

[1] *Tob.* 6. 8. [2] *Isaie* 64. 4. [3] 1. *ad. Cor.* 2. 9.

duto, nè orecchio udito, nè in cuor d'uomo è mai disceso ciò, che ha Dio agli amatori suoi preparato) conviene che sia primieramente l' Anima ridotta allo spoglio ed alla nudità di spirito, purificandola da qualunque appoggio, e consolazione, e naturale apprendimento circa qualsivoglia celeste o terrena cosa; acciocchè così vota venga ad essere molto povera di spirito e nuda dell' uomo vecchio per vivere la nuova e beata vita, che col mezzo di questa Oscura Notte si ottiene, cioè lo stato d'unione con Dio.

87. Di più perchè deve l'Anima giugnere ad avere un sentimento e una notizia divina molto generosa e saporita circa tutte le divine cose e le umane, che non cadono nel comun senso e naturale sapere di lei; (riguardandole essa con occhj tanto differenti da que' di prima, quanto sono diverse dal senso la luce e la grazia dello spirito Santo, e le divine cose dalle umane) è necessario perciò che lo spirito circa il comune e natural modo di sentire si assottigli e si ristringa: mettendolo per mezzo di questa purgativa contemplazione in grande angustia e strettezza; e che la memoria da ogni amichevole e pacifica notizia si allontani, riducendosi ad un sentimento molto interno, e ad una certa tempera di pellegrinaggio e lontananza da tutte le cose, e sembrandole che siano ad essa tutte estranie, e non come solevano esserle per l' addietro. Conciosiachè in questo stato va una tal notte cavando lo spirito dalla sua ordinaria e comune maniera di sentire le cose per trasferirlo alla divina; che da qualunque uman modo è tanto lontana ed aliena, che pare all'Anima di andar fuori di se. Altre volte fra se divisa, se ciò che prova sia un incanto o una stupidezza, e si maraviglia delle cose, che vede e ascolta: sembrandole molto pellegrine e straniere, quantunque siano le medesime, che soleva comunemente trattare. Del quale effetto è cagione l'andarsi l'Anima rendendo dal comun senso e dalla notizia delle cose aliena e rimota; acciocchè dopo d' essere in esso annichilata rimanga informata nel divin senso proprio più dell'altra vita che di questa.

88. Soffre l'Anima tutte queste afflittive purgazioni dello spirito, perchè col mezzo di questa divina influenza si rigeneri alla vita dello stesso spirito, e con tali dolori venga a partorire lo spirito di salute; acciocchè s' adempia il sentimento d'Isaia che dice: [1] *Sic facti sumus a facie tua, Domine. Concepimus, & quasi parturivimus, & peperimus spiritum.* Dalla tua faccia, o Signore, abbiamo conceputo, e provando quasi i dolori del parto, abbiamo partorito lo spirito di salute. Oltre a ciò perchè col mezzo di questa contemplativa notte si dispone l'Anima ad arrivare alla tranquillità e pace interiore, la quale di tal natura e tanto dilettevole si è, che, come dice la Scrittura, [2] qualunque senso eccede; è forza perciò, che tutta la sua prima pace, (la

[1] *Isaia* 26. 17. & 18. [2] *ad Phil.* 4. 7.

(la quale essendo fra tante imperfezioni avvolta non era pace, comecchè lo sembrasse; perchè al proprio gusto mirava, che consisteva in godere due volte la pace, cioè quella del senso e l'altra dello spirito,) è forza, ripiglio, che sia prima purgata, e da questa imperfetta pace rimossa e distolta, come il provava e ne piangeva Geremia nell'autorità, che si addusse per dichiarare della scorsa notte i travagli, dicendo: [1] *Repulsa est a pace anima mea*. L'Anima mia si trova dalla pace scacciata e rispinta. Consiste questa in una penosa turbazione di molti sospetti, e di molte idee e battaglie, che prova l'Anima dentro di se, dove coll'apprensione e col sentimento delle miserie, in cui si vede, sospetta d'essere perduta, e che ogni suo bene sia per sempre finito. Quindi è l'entrarle nello spirito un sì profondo gemito e dolore, che la fa scoppiare in forti ruggiti e spirituali urli; talvolta esprimendoli colla bocca, e sciogliendosi in lagrime, quando ha forza e virtù di poterlo fare: quantunque goda poche volte di questo sollievo. Il reale Profeta siccome questo effetto sperimentò, così in un Salmo molto bene il descrisse dicendo: [2] *Afflictus sum, & humiliatus sum nimis: rugiebam a gemitu cordis mei*. Fui molto afflitto ed umiliato; e per lo gemito del mio cuore io ruggiva. Il qual ruggito è una cosa di gran dolore; perchè alle volte colla subita ed acuta memoria di queste miserie, in cui l'Anima si vede, prova tanta doglia e pena, che non so come si potrebbe dar ad intendere se non colla similitudine, che il Santo Giobbe posto nel medesimo travaglio adduce in tali sensi: [3] *Tanquam inundantes aquæ, sic rugitus meus*. Alla guisa della piena dell'acque è il mio ruggito. Perchè siccome alle volte giungono i fiumi a tali escrescenze, che ogni cosa allagano ed inondano: così questo ruggito e sentimento dell'Anima a tal segno cresce, che sommergendola e trapassandola tutta, le riempie oltre ogni esaggerazione di spirituali angustie e dolori tutte le profonde sue affezioni e forze. Cotali effetti produce in essa questa notte, che ricopre le speranze della luce del giorno: dicendo pur a questo proposito lo stesso Giobbe: [4] *Nocte os meum perforatur doloribus, & qui me comedunt, non dormiunt*. In tempo di notte la mia bocca è dai dolori pertugiata: e non dormono coloro, che di me si pascono. Intendesi quì per la bocca la volontà trafitta da questi dolori, che non dormono nè cessano l'Anima di sbranare; perchè non mai finiscono di traffigerla le dubbiezze e i sospetti.

89. Profonde sono questa guerra e battaglia, perchè dev'essere molto profonda la pace che aspetta; e il dolore eziandio spirituale è intimo, dilicato, e puro, perchè l'amore, che ha da possedere, deve parimente essere molto intimo e purgato. Imperciocchè quanto più in-

[1] *Thren.* 3. 17. [2] *Ps.* 37. 9. [3] *Jobi* 3. 24. [4] *Jobi* 30. 17.

intima e specchiata dev' esser l'opra, tanto più intimo, eccellente, e puro è forza che sia il travaglio; e tanto più forte quanto più stabile è l'edificio. Perciò, come dice Giobbe, sta l'Anima in se stessa marcendo, e le sue interiora senza speranza alcuna rodendo: [1] *Nunc autem in memetipso marcescit anima mea, & possident me dies afflictionis*. Egualmente perchè l'Anima ha da giugnere a possedere e godere nello stato di perfezione, a cui per mezzo di questa purgativa notte cammina, innumerabili beni, e doni, e virtù sì nella sostanza di se come nelle potenze: è necessario che prima generalmente da tutti loro si vegga e senta lontana, e di essi priva; e le sembrino a tal segno distanti, che non si possa persuadere di raggiugnerli giammai, ma piuttosto che sia per essa finito ogni bene. Come anche lo significa Geremia nella medesima soprammentovata autorità, quando dice: [2] *Oblitus sum bonorum*. Io mi sono del bene dimenticato.

90. Ma vediam ora qual sia la cagione, perchè essendo questa luce di contemplazione all' Anima tanto soave ed amica, che di più non può desiderare: (siccome giusta il sopraddetto [3] è la medesima, con cui si deve l'Anima unire, e nello stato di perfezione, che bramò, tutti i beni trovarvi) perchè, ripiglio, nell' investirla cagioni i penosi principj ed importuni effetti che si ricordarono? A questo dubbio si risponde agevolmente, ripetendo ciò, che in parte abbiam detto, ed è che dal canto della divina contemplazione e infusione non v'è cosa, che da se possa recar pena, anzi molta soavità e diletto, come in appresso se le darà [4]: ma prende origine la pena dalla fiacchezza ed imperfezione, in cui allora l'Anima si trova, e dalle disposizioni opposte a ricevere quella soavità, che in se contiene: e perciò essendo l'Anima dalla divina luce investita, la fa nella soprammentovata maniera patire.

CAPITOLO X.

Si spiega con una similitudine la radice di questa purgazione.

91. PEr maggior chiarezza di ciò, che si è detto e si dirà, conviene quì avvertire, che questa purgativa amorosa notizia o luce divina, di cui favelliamo, alla stessa maniera opera nell'Anima purgandola e disponendola ad unirsi perfettamente con se, come il fuoco in un legno per in se trasformarlo. Conciosiachè il material fuoco applicandosi al legno, prima d'ogn'altra cosa comincia a disseccarlo, traendogli l'umidità, e facendogli gemere l'acqua, che in se racchiude. In appresso lo fa diventar nero, oscuro, e sozzo, e mentre lo secca a poco a poco, lo va preparando alla luce, e togliendogli tutti gli oscuri e defor-

mi

[1] *Jobi* 30. 16. [2] *Thren.* 3 17.
[4] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 13. *n.* 107.
[3] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. *n.* 74. & 75.

mi accidenti, che aveva al fuoco contrarj. Cominciando finalmente ad infiammarlo e riscaldarlo al di fuori, viene a trasformarlo in se, ed a renderlo tanto bello quanto il medesimo fuoco. Allorchè a questo termine è ridotto, già dalla parte del legno non vi è più azione o passione di esso propria, salvo se la quantità e la gravezza meno leggiera di quella del fuoco, ma tutte le proprietà ed azioni ormai sono di fuoco; poichè è secco, e dall'esser secco passa ad esser caldo, e siccome caldo riscalda pure; è chiaro e rischiara, ed è molto più di prima leggiero, operando in lui il fuoco questi effetti e queste proprietà. Ora nella stessa maniera dobbiamo intorno questo divino fuoco d'amor di contemplazione filosofare; il quale, prima che unisca e trasformi l'Anima in se, da tutti i suoi contrarj accidenti la purga. Le fa uscire le sue sozzure, e la rende nera e fosca, onde sembra peggiore di quel che fosse in avanti. Perciocchè siccome questa divina purga va rimovendo tutti que' cattivi e viziosi umori, che per essere molto nell'Anima radicati e fondati del tutto non conosceva, e perciò non capiva d'avere in se tanto male; ma ora per trarneli fuora ed annichilarli le si pongono sugli occhj, e illuminata da questa oscura luce della contemplazione chiaramente li vede: (quantunque nè quanto a se nè dinanzi a Dio è peggiore di prima) così vedendo dentro di se quel che per l'addietro non iscopriva, le pare d'esser tale, che non solo non abbia motivo Iddio di mirarla, ma ve l'abbia piuttosto di abborrirla, e che già di fatto l'abborrisca. Da questa comparazione possiam ora intendere molte cose circa ciò, che andiamo dicendo, e che pensiamo di dire.

92. In primo luogo possiamo dedurre, che la luce e sapienza amorosa, da cui deve l'Anima essere unita e trasformata, è quella medesima che da principio la purga e dispone: siccome il medesimo fuoco, che in se il legno trasforma, incorporandolo seco, è quello che prima allo stesso effetto lo andò disponendo.

93. In secondo luogo comprenderemo, che non sente l'Anima queste pene per opera della divina Sapienza, poichè come dice il Saggio [1]: *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa*. Mi vennero in un colla stessa Sapienza all' Anima tutti i beni: ma le sente dal canto della fiacchezza ed imperfezione dell'Anima, che la impedisce dall' accogliere senza questa purgazione la divina luce, e soavità, e il divino piacere; e perciò tanto patisce: siccome il legno non può nel fuoco trasformarsi, tosto che se gli avvicina, perchè non è tuttavia disposto. Lo che approva anche l'Ecclesiastico, raccontando colle seguenti parole ciò, che soffrì per giugnere a seco unirsi e goderla [2]. *Venter meus conturbatus est, quærendo illam; propterea bonam possidebo possessionem*. L'Anima

[1] *Sap.* 7. 11. [2] *Eccl.* 51. 29.

ma mia intorno ad essa agonizò, e le mie interiora nel conquistarla si turbarono; per la qual cosa verrò al possesso di una buona conquista.

94. In terzo luogo possiamo quindi come di passaggio dedurre la maniera di penare propria del Purgatorio. Conciosiachè il fuoco non avrebbe sopra quelle Anime potere, se fossero pienamente disposte a regnare e ad unirsi con Dio nella Gloria, e non avessero colpe per cui patire; colpe che sono la materia, in cui quivi il fuoco si accende, e consumata la quale non ha di che pascersi: siccome quì finite essendo le imperfezioni, termina il penare dell'Anima, e comincia il godere di quella maniera, che in questa vita si può.

95. In quarto argomenteremo da ciò, che alla misura, che si va l'Anima per mezzo di questo fuoco d'amore purgando e purificando, si va più eziandio in esso infiammando: non diversamente dal legno, che va riscaldandosi a quel passo, con cui si va disponendo: quantunque non senza sempre l'Anima questa infiammazione d'amore, ma le sole volte quando lascia la contemplazione d'investirla sì fortemente: perchè allora ha luogo l'Anima di vedere ed anche di godere il lavoro, che si va in lei facendo, poichè glielo scoprono. Sembra per verità che levino da esso la mano, e cavino dalla fornace il ferro, acciocchè comparisca in qualche maniera il travaglio, che intorno ad esso si fece; ed allora ha modo l'Anima di vedere in se quel bene, che nel corso dell'opera non vedeva. Come pure quando cessa la fiamma d'agire nel legno, è agevole di scorgere quanto bene l'abbia infiammato.

96. In quinto luogo si ricaverà da questa comparazione, come sia vero il detto di sopra, [1] che dopo questi alleviamenti ritorni l'Anima a patire più intensamente e delicatamente di prima. Conciosiachè dopo quella mostra che si fa, quando già sono le più esteriori imperfezioni purificate, si rimette il fuoco d'amore ad agire in colui, che sta per purificare e consumare più addentro. Nel quale stato è tanto più intimo, sottile, e spirituale il patimento dell'Anima, quanto le va assottigliando le imperfezioni più intime, e fine, e spirituali, e nel più interno radicate. Questo pure accade alla stessa guisa del legno, in cui quanto il fuoco va più penetrando, tanto con maggior forza e furore le più interne parti dispone per possederle.

97. Argomenteremo in sesto luogo, che quantunque fra questi intervalli goda l'Anima molto ferventemente; (tanto che, come diceramo, alle volte le sembra che non rincalzeranno più i travagli, comecchè sia certo che presto anno da rincalzare) non lascia però di sentire, se ci bada, (e alle volte si fa ella da se conoscere) una radice che vi rimane, onde non

si può

[1] *Nott. Osc. l.2. c.7. n.81.*

si può avere il godimento compiuto, poichè le sembra che stia minacciando di tornarla ad investire, e quando così succede, in fatti presto vi torna. Finalmente ciò che resta da purgare ed illustrare più addentro, non si può coprire all' Anima sotto la parte già purificata: siccome anche nel legno è ben sensibile la differenza tra la parte più interna, che deve tuttavia rischiararsi, e ciò che v'è in lui di già purgato. Quando pure questa purificazione ritorna ad investire più internamente, non v'è da maravigliarsi, che sembri di nuovo all' Anima d'aver perduto ogni bene, e che non pensi più di riaverlo; poichè posta essendo fra più interne passioni, tutto il bene di fuori se le nascose. Portando adunque dinanzi agli occhj questa similitudine insieme colla notizia, (data [1] di sopra al primo verso della prima stanza) di questa Notte Oscura e delle sue terribili proprietà, sia ben fatto da queste per l'Anima tristi cose una volta uscire, e cominciare ormai a trattare del frutto delle sue lagrime e delle felici qualità, che da questo secondo verso si cantano.

CAPITOLO XI.

Si comincia a spiegare il secondo verso della prima stanza, e si dice come l'Anima per frutto di sì rigorose angustie con una veemente passione d'amor divino si trova.

Da furie d'amor arsa, ond' io languia.

98. IN questo verso dichiara l' Anima quel fuoco d'amore; di cui detto abbiamo, [2] che alla guisa del fuoco materiale nel legno si appiglia all' Anima in questa notte di penosa contemplazione. La quale infiammazione quantunque sia in certa maniera simile a quella, che di sopra spiegassimo passare nella sensitiva parte dell' Anima: [3] nondimeno è in qualche modo tanto diversa da quella, di cui ora si parla, come lo è l' Anima dal corpo, o la parte spirituale dalla sensitiva. Imperciocchè questa è una infiammazione d'amore nello spirito, dove fra cotali oscure angustie si sente l' Anima d'esser vivamente ed acutamente ferita d'un forte amor divino con un non so quale senso e traccia di Dio: senza però intendere cosa alcuna particolare, perchè, come dicemmo [4], si trova l'intelletto all'oscuro.

99. Sente quì lo spirito appassionato un grande amore, perchè questo spirituale accendimento forma passione d'amore. Imperciocchè essendo un tale amore in modo

[1] *Nott. Osc. l.2. c.5. n.73.* [2] *Nott. Osc. l.2. c.10. n.91.* [3] *Nott. Osc. l.1. c.8. n.30.* [4] *Nott. Osc. l.2. c.9. num.86.*

do speciale infuso, concorre quì l' Anima piuttosto alla maniera passiva, e quindi genera in essa una forte passione d' amore. Ora questo va partecipando già qualche cosa della perfettissima unione con Dio, e quindi alcuna eziandio delle sue proprietà; le quali sono più principalmente azioni di Dio ricevute nell' Anima, che azioni di essa, che però semplicemente ed amorosamente il suo consenso vi presta: quantunque il calore, la forza, la tempra, e la passione d' amore, o sia infiammazione, come quì la chiama l'Anima, le vengano dal solo amor di Dio, che si va ad essa unendo. Questo amore tanto più trova di luogo e disposizione nell' Anima a seco unirsi e ferirla; quanto più ha tutti gli appetiti chiusi, alienati, ed inabili a poter godere le cose del Cielo o della terra. Il che in questa oscura purgazione, come già si è detto, [1] molto notabilmente accade; poichè tiene Dio le potenze tanto slattate e raccolte, che non possono godere di cosa che vogliano. Tutto ciò fa egli, affinchè separandole affatto, ed a se raccogliendole, abbia l' Anima più forza e abilità a ricevere questa forte unione dell' amor suo, che già per questo purgativo mezzo le comincia a comunicare; in cui deve l' Anima amarlo con tutte le sue forze, e con tutti gli appetiti spirituali e sensitivi; il che non potrebbe seguire, se si diffondessero a compiacersi in altre cose. Che perciò Davidde a fine di poter ricevere la fortezza d'amore di questa unione con Dio, gli diceva: [2] *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Io per te custodirò la mia fortezza, cioè tutta la facoltà, e gli appetiti, e le forze delle mie potenze: non volendo in altra cosa fuor di te le loro operazioni o i piaceri impiegare.

100. A norma di ciò si potrebbe in qualche maniera considerare, quanta e quanto forte sarà questa infiammazione d' amore allo spirito, dove tiene Iddio raccolte tutte le forze, e le potenze, e gli appetiti dell' Anima sì spirituali che sensitivi; acciocchè tutta questa armonia impieghi in un tale amore ogni sua virtù e forza, e quindi venga ad osservare da dovero e con perfezione il primo precetto, il quale non rifiutando parte alcuna dell' uomo, nè cosa di suo da questo amore escludendo, dice: Amerai il tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, con tutta l' Anima tua, e con tutte le tue forze: [3] *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua*.

101. Raccolti essendo adunque in questa infiammazione d' amore tutti gli appetiti e le forze dell'Anima, e trovandosi ella in qualunque loro parte ferita, e tocca, e appassionata; quali possiamo intendere che saranno i movimenti e le affezioni di tutte queste forze e degli appetiti, poichè si veggono da un forte amore accesi e piagati senza soddisfarsi di lui, e fra l'oscurità e le

[1] *Nott. Osc. l.*1. *c.*9. *n.*34. [2] *Ps.* 58. 10. [3] *Deut.* 6. 5.

e le dubbiezze: soffrendo certamente più fame, quanto più provano Dio? Conciosiachè il tocco di questo amore e fuoco divino innaridisce di tal maniera lo spirito, e gli accende tanto gli affetti per ispegnere la sua sete, che mille volte intorno a se si rivolge, e Dio in mille guise brama con quell'ardore e desiderio, che molto bene espresse Davidde nel suo salmo dicendo: [1] *Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea*. L'Anima mia ebbe sete di te, ed oh in quante maniere la mia carne, cioè coi desiderj, a te si rivolse! Ed un'altra versione dice: L'Anima mia ebbe sete di te; l'Anima mia perisce per te.

102. Questa è la cagione perchè dice l'Anima nel verso: *Da furie d'amor arsa, ond'io languia*. Conciosiachè in tutte le cose, e ne' pensieri che fra se volge, e in tutti gli affari e casi che se le offeriscono, ama e desidera in più maniere, e soffre il desiderio in moltissime guise, e in tutti i tempi, e luoghi; non mai riposando in cosa alcuna, e sentendo infiammata e ferita questo ardore, come il santo Giobbe così lo spiega: [2] *Sicut cervus desiderat umbram, & sicut mercenarius præstolatur finem operis sui; sic & ego habui menses vacuos, & noctes laboriosas enumeravi mihi: Si dormiero, dicam: quando consurgam? & rursum expectabo vesperam, & replebor doloribus usque ad tenebras*. Siccome il cervo desidera l'ombra, e il mercenario che il suo lavoro finisca; così io ebbi i mesi voti, e le lunghe per me faticose notti numerai. Se mi adagierò a dormire, dirò: Quando fia che mi levi? e di nuovo aspetterò la sera, e sarò pieno sino alle tenebre di dolori. Ogni cosa diviene a quest'Anima angusta, non capisce in se medesima, non in Cielo, e non nella terra; e sino alle tenebre, come quì dice Giobbe, riempiesi di dolori: che spiritualmente e a nostro proposito favellando, è un penare e patire senza conforto nella certa speranza di qualche luce e bene spirituale. Laonde i suoi ardori e le pene in questa infiammazione d'amore sono più grandi, perchè vengono da due parti moltiplicati. In primo luogo dalla parte delle tenebre spirituali, in cui si vede, e che colle sue dubbiezze e coi timori l'affligono. In secondo dalla parte dell'amor di Dio, che colla sua amorosa ferita l'infiamma, e stimola, e maravigliosamente l'attizza. Le quali due maniere di patire in questo tempo spiega molto bene Isaia, dicendo: *Anima mea desideravit te in nocte*. [3] L'Anima mia nel tempo di notte, cioè nella miseria, ti desiderò. E questa è la prima maniera di patire dal canto di questa Notte Oscura. Col mio spirito però, soggiugne, e nelle mie viscere sino alla mattina per te veglierò: *Sed & spiritu meo in præcordiis meis de mane vigilabo ad te*. E questa è la seconda maniera di patire col desiderio ed ardore dal canto dell'affetto nelle viscere dello spirito inter-

[1] *Ps. 62. 2.* [2] *Job 7. 2.* [3] *Isaie 26. 9.*

ternato, che ſono le affezioni ſpirituali. In mezzo però di queſte oſcure ed amoroſe pene prova l' Anima nel ſuo interiore una certa compagnia e forza, che va ſeco, e tanto la rinvigoriſce; che ſe queſto peſo di ſtrette tenebre le manca, bene ſpeſſo ſi ſente ſola, vota, ed infiacchita. E la cagione allora ſi è, che ſiccome la forza ed efficacia dell'Anima erale attaccata e comunicata paſſivamente dal tenebroſo fuoco dell'amore, che la inveſtiva; quindi e che ceſſando di farlo, ceſſan pure nell' Anima colle tenebre la forza e il calor dell'affetto.

CAPITOLO XII.

Che tratta come queſta orribil notte è un Purgatorio; e come in eſſa la divina Sapienza illumina gli uomini in terra colla medeſima illuſtrazione, con cui purga ed illumina gli Angeli in Cielo.

103. DAlle ſopraddette coſe comprenderemo, [1] che queſta notte di amoroſo fuoco ſiccome va al buio purgando, così va pure al buio l'Anima accendendo. Si conoſcerà eziandio, che ſiccome li Predeſtinati nell'altra vita con tenebroſo e material fuoco ſi purgano; così in queſta con amoroſo, oſcuro, e ſpiritual fuoco ſi mondano e nettano. Imperciocchè queſta è la differenza, che di là col fuoco e di quà coll' amore ſi poliſcono e vengono illuminati. Queſto amore chieſe Davidde, quando diſſe: *Cor mundum crea in me Deus &c.* [2]: andando d'egual paſſo la mondezza del cuore coll' amore e colla Grazia di Dio: e perciò i mondi di cuore chiamanſi dal noſtro Salvatore Beati, [3] che ſignifica quanto innamorati; poichè la Beatitudine non ſi dà per meno che per amore.

104. Ora che ſi purghi l'Anima, illuminandoſi con queſto fuoco d' amoroſa ſapienza, (non comunicando mai Dio la ſapienza miſtica ſenza amore, poiche lo ſteſſo amore la infonde) lo ſignifica molto bene Geremia con queſte parole: [4] *De excelſo miſit ignem in oſſibus meis, & erudivit me*. Dall'alto calò il fuoco nelle mie oſſa, e mi erudì. E Davidde ſoggiugne, che la Sapienza di Dio ſi paragona all'argento nel purgativo fuoco d'amore eſaminato: *Eloquia Domini eloquia caſta; argentum igne examinatum* [5]. Perchè queſta oſcura contemplazione infonde unitamente nell' Anima amore e ſapienza, a ciaſcheduno ſecondo il proprio biſogno e la propria capacità, illuminando l'Anima, e purgandola dalle ſue ignoranze, come dice il Savio ſecondo ciò che fece con lui: [6] *Ignorantias meas illuminavit*. ✠

105. Di quà parimente inferiremo, che ſono queſte Anime purgate ed illuminate dalla medeſima Sapienza di Dio, che dalle loro ignoranze gli Angioli purga; derivan-

[1] *Nott. Oſc. l.* 2. *c.* 11. *n.* 98., *e nei luoghi ivi citati.* [2] *Pſ.* 50. 12.
[3] *Matth.* 5. 8. [4] *Thren.* 1. 13. [5] *Pſ.* 11. 7. [6] *Eccl.* 51. 26. *Antiquitus ſic habebant Biblia, ut conſtat ex pluribus editionibus.*

vando essa da Dio alle prime Gerarchie, e da queste fino all'ultime, e da esse a gli uomini. Che perciò tutte l'opere ed ispirazioni, che gli Angioli fanno, dicesi con verità e proprietà nella Scrittura operarle Dio, ed essi con lui; poichè d'ordinario per mezzo loro le deriva, ed essi pure d'uno in un altro senza indugio alcuno le passano: per quel modo appunto che a molte invetriate poste fra loro in ordine si comunica il Sole. Che quantunque sia vero, che il raggio tutte da se le trapassa; ognuna con tutto ciò lo dirige ed infonde nell'altra più modificato secondo la qualità di quella invetriata, e più breve, e meno intenso, quanto essa al Sole è più o meno vicina. D'onde ne segue che gli spiriti superiori ed inferiori quanto più a Dio stanno d'appresso, sono altrettanto con una più generale purgazione purificati e illuminati, e gli ultimi ricevono più temue e remota questa illustrazione. Si argomenta pure da ciò, ch'essendo l'uomo agli Angioli inferiore, quando gli vuole Dio questa contemplazione comunicare, è forza che alla propria guisa più limitatamente e penosamente l'accolga. Conciosiachè la luce di Dio, che illumina l'Angiolo, siccome puro spirito ad una tal infusione disposto, rischiarandolo e accendendolo in amore; illumina per contrario l'uomo regolarmente, siccome impuro e fiacco, come si disse, per via di oscurità, di pene, e di angustie; nella stessa guisa che il Sole afflittivamente illumina l'occhio infermo; fin a tanto che il medesimo fuoco d'amore purificandolo lo spiritualizi ed assottigli; onde già purgato possa con soavità ricevere l'unione di questa amorosa influenza a modo degli Angeli, come poi coll'aiuto del Signore diremo: essendovi alcune Anime, chè in questa vita ebbero una più perfetta illuminazione, che alcuni Angeli. Frattanto però riceve questa contemplazione ed amorosa notizia per mezzo dell'angustia e dell'amoroso ardore, che quì diciamo.

106. Non sempre per altro va l'Anima sentendo questa infiammazione e questo ardore d'affetto. Conciosiachè sui principj di questa spirituale purgazione tutta l'opera del Divino fuoco mira più ad asciugare e disporre il legno dell'Anima, che a riscaldarlo. Ma quando questo fuoco va l'Anima accendendo, molto d'ordinario sente questa infiammazione e l'ardore d'affetto. Siccome poi si va quì l'intelletto per mezzo di queste tenebre purgando, accade che alcune volte questa mistica e amorosa Teologia insieme coll'accendimento della volontà ferisce pure illustrando l'altra potenza dell'intelletto con qualche notizia e luce divina tanto saporitamente e divinamente, che col soccorso d'una tal notizia la volontà maravigliosamente s'infervora: ardendo in essa di vive fiamme questo divino fuoco d'amore, per modo che già sembra all'Anima colla viva intelligenza, che se le dà, un fuoco pur vivo; e da ciò deriva il detto di Davidde in un salmo: *Concaluit cor*

meum intra me, & *in meditatione mea exardeſcet ignis* [1]. Riſcaldoſſi dentro di me il mio cuore di tanto fuoco, ch'io già m'avvidi che divampava. Queſto accendimento d'amore coll'unione delle due potenze intelletto e volontà è una coſa per l'Anima di gran ricchezza e piacere; poichè è certo che fra queſte oſcurità è ormai giunta ai principj della perfetta unione d'amore che aſpetta; e 'perciò ad un tocco di sì alto ſenſo ed amore di Dio non ſi arriva, ſe non dopo d'aver paſſati molti travagli ed una gran parte della purgazione. Ma per altri più baſſi gradi, che ordinariamente ſuccedono, non v'è di meſtieri di tanta purgazione,

CAPITOLO XIII.

D'altri piacevoli effetti, che opera nell'Anima queſta Oſcura Notte di contemplazione.

107. Sotto queſto nome d'infiammazione poſſiamo intendere alcuni fra i guſtoſi effetti, che va ormai nell'Anima queſta Oſcura Notte di contemplazione operando. Conciosiachè alle volte fra queſte oſcurità vien l'Anima illuſtrata, e riſplende nelle tenebre la luce [2]: derivando direttamente queſta influenza miſtica all'intelletto, e partecipandone qualche parte la volontà con una ſerenità e ſchiettezza tanto dilicata ed al ſenſo dell'Anima dilettevole, che non ſi può con nome alcuno appellare; una volta però ſentendo di Dio in una guiſa, e diverſamente in un'altra. Non una volta ancora feriſce unitamente l'intelletto e la volontà, ed allora l'amore altamente, teneramente, e fortemente s'appiglia: avendo noi già detto, [3] che ſi uniſcono talora queſte due potenze intelletto e volontà, e quanto ſi va più l'intelletto purgando, tanto più perfettamente e dilicatamente s'uniſcono. Avanti però di giugnere a queſto grado è coſa più comune, che ſi ſenta prima nella volontà il tocco della infiammazione, che quello della perfetta intelligenza nell'intelletto.

108. Queſta infiammazione e ſete d'amore, avendo nel preſente ſtato dallo Spirito Santo l'origine, è differentiſſima dall'altra, che nella notte del ſenſo abbiamo deſcritta [4]. Imperciocchè quantunque eziandio il ſenſo n'abbia quì la ſua parte, non laſciando di partecipare il travaglio dello ſpirito: la radice però e il vivo dell'amoroſa ſete ſenteſi nella parte ſuperiore dell'Anima, cioè nello ſpirito; ſentendo ed intendendo di maniera ciò che ſente, ed il biſogno che ha di ciò che deſidera; ſicchè non iſtima nulla il penar del ſenſo, quantunque ſenza comparazione è maggiore di quello della prima notte ſenſitiva; perchè nel ſuo interno conoſce, che un gran bene le manca, e che in guiſa alcuna non vi può rimediare.

109. Convien però quì avvertire, che ſebbene ſul principio di queſta ſpiritual notte una tale infiam-

[1] *Pſ.* 38.4. [2] *Johann.* 1. 5. [3] *poco di ſopra.* [4] *Nott. Oſc. l.* 1. *c.* 11. *n.* 42.

fiammazione d'amore non si sente, perchè il fuoco d'amore non ha ancora operato; nondimeno in suo luogo dà subito all'Anima Iddio un amore estimativo di se tanto grande, che, come abbiam detto, [1] i suoi più gravi patimenti e travagli di questa notte consistono nell'ansietà di pensare, se ha perduto Dio, ed è stata da lui abbandonata. Quindi possiam dire, che sin dal principio di questa notte è sempre l'Anima tocca dagli amorosi ardori ora d'estimazione ed ora eziandio d'infiammazione; e si conosce che la maggior sua passione fra questi travagli è un tal sospetto. Conciosiachè se allora si potesse accertare, che non si è perduta e non è finita ogni cosa; ma che quanto soffre è per lo suo migliore, come in fatti lo è, e che Dio non è seco adirato; per niuna di tutte quelle pene si affannerebbe, anzi rallegrerebbesi sapendo che in tal maniera si serve Dio. E' tanto grande per verità l'amore d'estimazione che gli porta, ancorchè all'oscuro e senza sentirlo; che non solo di cotali pene andrebbe lieta, ma di morir mille volte per dargli piacere. Quando poi la fiamma ha già l'Anima accesa, insieme colla estimazione, che verso Dio nodrisce, suole acquistar tal forza, vivacità, ed ardore per lui, comunicandoglieli il calor dell'affetto; che con grande animosità, e senza verun riguardo o rispetto, secondo la forza ed ubbriacchezza dell'amore, e senza badare a ciò che fa, strane cose ed inusitate farebbe in qualsivoglia modo che se le presentasse, per potere conformarsi a quel che ama l'Anima sua.

110. Questa si è la cagione, perchè Maria Maddalena, quantunque sì nobile, non fece caso alcuno della turba degli uomini principali ed inferiori, che membri erano del convito celebrato, come dice S. Luca, [2] in casa del Fariseo; nè fece riflesso, che non convenisse, o fosse buona comparsa andar a piagnere e profondersi in lagrime fra i convitati: purchè (senza indugiare un'ora, aspettando altro tempo ed occasione) potesse arrivare dinanzi a quello, di cui già era l'Anima sua ferita ed accesa. Nacque pure dalla ubbriacchezza e dall'audacia d'amore, che sapendo, che il suo Diletto si stava nel sepolcro racchiuso, [3] e sotto una gran pietra sigillato, e cinto dalle milizie che lo custodivano; non perciò sofferse, che veruna di queste cose le fosse d'ostacolo ad andarvi prima del giorno per ungerlo co' suoi unguenti. Questa finalmente ubbriacchezza e questo stimolo d'amore le fecero dimandare a colui, che, credendolo ortolano, supponeva l'avesse tratto del sepolcro: che le scoprisse, se l'aveva preso, e dove posto? perchè potesse andare a pigliarselo: [4] *Si tu sustulisti eum, dicito mihi, ubi posuisti eum, & ego eum tollam?* non considerando che quella dimanda fatta con libertà di giudizio e di ragione non era molto prudente. Poichè chiaro sta che se quegli l'aves-

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 5. n. 76.* [2] *Lucæ 7. 37.* [3] *Johann. 20. 1.* [4] *Ibid. 15.*

avesse rubbato, non glielo avrebbe detto, e nemmeno permesso a lei di pigliarlo. Ma è proprio della veemenza e forza d' amore il sembrargli tutto possibile, e che tutti abbiano lo stesso fine ch' egli sta; poichè crede che non vi sia cosa, da cui si lasci persona alcuna trattenere, o che voglia cercare fuor di quella, ch' essa cerca ed ama: sembrandole che non si possa altro volere, nè in altro impiegarsi. Che perciò quando uscì la Sposa [1] in traccia del suo Diletto per le piazze e per i borghi, immaginandosi che gli altri pure allo stesso effetto girassero, disse loro, che rincontrandolo gli facessero sapere, ch' ella per suo amore penava. Tale eziandio era la forza d' amore nella sopraddetta Maria, che le parve, che se le avesse detto l' ortolano, dove l' avea nascoso, ella sarebbe andata a prenderlo, comecchè gliel'avessero colla forza impedito. Ora di questa natura sono gli ardenti stimoli d' amore, che va l'Anima provando, quando si è già in questa spirituale purgazione approfittata. Conciosiachè si alza di notte (cioè in queste tenebre purgative) quanto alle affezioni della volontà; e con quella ansietà e forza, con cui vanno la lionessa o l' orsa in traccia de' lor figliuolini, quando furono ad esse tolti, e non li trovano, si porta quest' Anima ferita a cercare il suo Dio; sententendosi fra le sue tenebre senza di lui, e standosi per amore di lui morendo. Questo si è quell' impaziente amore, in cui non può lungo tempo durar la persona senza ricevere conforto o pur morire, conforme a quello che avea Rachele verso i figliuoli, quando disse a Giacobbe: [2] *Da mihi liberos, alioquin moriar*. Dammi de' figliuoli, altrimenti io morirò.

111. Bisogna però quì riflettere, come sentendosi l' Anima sì miserabile e di Dio tanto indegna, siccome infatti fra queste purgative tenebre si sente, abbia una sì coraggiosa ed ardita forza d' andare ad unirsi con lui? La ragione si è, che dandole ormai l' amore forze onde amar da dovero, ed essendo proprietà dell'amore il volersi unire, congiugnere, agguagliare, e far simile alla cosa amata a fine di perfezionarsi nel bene d' amore: quindi è che siccome non è l' Anima in amore perfetta, perchè non è giunta all' unione, così la fame e sete, che ha di ciò che le manca, cioè della unione, e le forze, che ha già poste l' amore nella volontà rendendola appassionata, la fanno essere secondo l' acceso volere animosa ed ardita: comecchè secondo l' intelletto giacente all' oscuro si conosca misera ed indegna.

112. Non voglio quì lasciar di dire la cagione, perchè essendo questa divina luce all' Anima sempre luce, non gliela comunica subito che l'investe, ma solo dopo; anzi, come abbiam detto, [3] le apporta tenebre e travagli? Qualche cosa se n' è di sopra premessa; pure a questo particolare si risponde:

[1] *Cant.* 5. 8. [2] *Gen.* 30. 1. [3] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 9. *n.* 85.

de: Che le tenebre e gli altri mali dall' Anima provati, quando questa divina luce la tocca, non sono tenebre o mali della luce, ma dell' Anima stessa; anzi la luce l' illumina, perchè li discerna. Laonde sin dal principio questa divina luce risplende; ma con essa non può l'Anima vedere da prima se non le cose, che sono a lei più vicine, o per meglio dire dentro di lei, cioè le sue tenebre o le miserie; le quali già ora vede mediante la misericordia di Dio, e pur dianzi non le vedeva, perchè questa sopranatural luce in essa non penetrava. Ora ecco la cagione, onde al principio null'altro sente, che tenebre e mali. Ma di poi per mezzo della cognizione e del sentimento loro purgata essendo, avrà lo sguardo capace, perchè se le mostrino i beni di questa divina luce; e scacciate avendo e rimosse tutte queste tenebre e imperfezioni dall' Anima, già sembra che a parte a parte conosca i profitti e beni grandi, che in sì felice notte ella va conseguendo.

113. Dalle sopraddette cose si sarà inteso, come fa quì il Signore all'Anima grazia di pulirla con questo forte ranno e coll'amara purgazione secondo la parte sensitiva e spirituale da tutte le affezioni e dagli abiti imperfetti, che circa le cose temporali, e naturali, e sensitive, e spirituali in se aveva. Lo fa dunque offuscandole le interiori potenze, e votandole di tutto ciò: strigne di più ed innaridisce in lei le affezioni sensitive e spirituali, e le naturali forze dell' Anima intorno a ciò debilita ed assottiglia: (lo che, come appresso diremo, non potrebbe mai l'Anima da se conseguire) facendo Dio in tal maniera, che venga meno intorno tutto ciò ch'egli non è; affinchè dopo d'averla spogliata e della sua antica pelle scorticata, la vada di nuovo vestendo. Così alla guisa dell' aquila se le rinova la sua gioventù, vestita restando dell' uomo nuovo, che al dir dell' Apostolo è creato secondo Dio [1]: *Et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est*. La qual cosa altro non è se non illuminarle l' intelletto con luce sopranaturale; di maniera che questa mente umana, perchè alla divina unita, si faccia divina. Del pari col divino amore le infiamma la volontà, per modo che non sia ormai volontà men che divina, non amando men che divinamente; siccome colla divina volontà e col divino amore unita e ad una sola cosa ridotta. Il medesimo avviene alla memoria, ed anche alle affezioni, ed agli appetiti, che sono divinamente e secondo Dio tutti cangiati. In tal guisa sarà quest' Anima un' Anima celeste, e di Paradiso, e più divina che umana. Tutto ciò, siccome dalle sopraddette cose si avrà scoperto, [2] va Dio per mezzo di questa notte in essa facendo ed operando; e cogli ardenti stimoli di se solo e non d'alcun' altra cosa divinamente illustrandola ed infiammandola.

Per-

[1] *Ad Ephes.* 4. 24. [2] *Nott. Osc. l.*2. *c.*11. *n.*98.

Per lo che molto giustamente e ragionevolmente aggiugne tosto l'Anima il terzo verso della stanza, che cogli altri di essa nel seguente capitolo porremo e spiegheremo.

CAPITOLO XIV.

In cui si pongono e si spiegano li tre ultimi versi della prima stanza.

O felice ventura!
Furtiva io me ne uscia,
Però che mia magion cheta dormia.

114. La felice ventura, che canta l' Anima nel primo di questi tre versi, fu rispetto a quel che dice ne' due seguenti, in cui piglia la metafora di chi per meglio fare le sue faccende esce di casa sua in tempo di notte al buio, ed essendo già li domestici addormentati, acciocchè niuno l'impedisca. Imperciocchè dovendo quest' Anima uscire ad un' impresa sì eroica e sì rara, com'era l'unirsi col suo divino amatore, se n' esce fuori, perchè il Diletto non si trova se non se nella solitudine di fuori. E perciò desiderava la sposa di trovarlo solo, dicendo: [1] *Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meæ, ut inveniam te foris, & deosculer te?* &c. O chi mi desse, fratello mio, ch' io ti trovassi di fuori, e teco il mio amore comunicassi? Era pur necessario a quest' Anima innamorata per conseguire il desiderato suo fine disporlo in tal guisa, che uscisse di notte, e dopo che tutti li domestici di sua casa fossero a dormire e in riposo, cioè spente e addormentate per mezzo di questa notte le operazioni basse, e le passioni, e gli appetiti dell' Anima sua, che sono la gente di casa, la quale essendo desta all' Anima impedisce cotali beni, ed è nemica che libera da essi sen' esca. Perciocchè questi son li domestici, de' quali dice il nostro Salvatore nel suo Santo Vangelo esser eglino i nemici dell'uomo: [2] *Et inimici hominis domestici ejus*. E quindi conveniva che le loro operazioni co' suoi movimenti fossero in questa notte addormentate, perchè non impedissero all' Anima i sopranaturali beni dell' amorosa unione di Dio, non potendosi essa durante la vivezza ed operazion loro ottenere; poichè tutti codesti atti e movimenti sono più d' ostacolo che d' aiuto a ricevere gli spirituali beni della unione amorosa: siccome è scarsa qualunque abilità naturale per rapporto ai beni di spirito, che Dio di sua sola infusione passivamente, e segretamente, ed in silenzio all' Anima dona. Che perciò è mestieri a fine di riceverli che tutte le potenze si stiano addormentate, non vi frapponendo i bassi lor atti e la vile inclinazione di ciascheduna.

115. Fu dunque per quest'Anima una felice ventura, che Dio in una tal notte tutta la gente di casa sua facesse dormire, vale a dire tutte le potenze, e le passioni, e le affezioni, e gli appetiti, che vivono nell' Anima sensitiva e spiritua-

[1] *Cant.* 8. 1. [2] *Matth.* 10. 36.

tuale; affinchè potess'ella arrivare alla spirituale unione del perfetto amor di Dio *furtiva*, cioè senza essere da loro distolta, trovandosi, come si è detto, in questa notte addormite e mortificate. O beata sorte che per l'Anima è il potersi dalla casa della sua sensualità liberare! Non la può a mio credere ben capire se non quell'Anima, che l'ha provata. Conciosiachè vedrà manifestamente in che misera servitù giaceva, ed a quante miserie era soggetta, quando lo era al piacere delle proprie passioni e degli appetiti; e conoscerà come la vita dello spirito è una vera libertà e ricchezza, che porta seco innumerabili beni, alcuni de' quali andremo nelle seguenti stanze accennando; onde più chiaro si scorga, con quanta ragione possa l'Anima per una felice ventura raccontare il passaggio di questa orrenda notte.

CAPITOLO XV.

Si mette la seconda stanza colla sua spiegazione.

Al buio, e ben sicura,
Per scala ignota in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni guardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

116. VA tuttavia l'Anima in questa stanza cantando alcune condizioni della oscurità della stessa notte, e ripetendo la buona sorte, che per mezzo loro ad essa toccò. Le racconta nel rispondere ad una tacita obbiezione e con avvertire, che non si pensasse aver ella perciò corso un più grave pericolo di perdersi, perchè sia, come si e detto, [1] passata in questa notte ed oscurità per tante burasche di angustie e dubbiezze, di sospetti ed orrori; anzi che il buio di cotal notte le fu di guadagno, essendosi col mezzo di essa liberata e cautamente fuggita dai suoi oppositori, che le impedivano sempre il passo. Conciosiachè fra le tenebre della notte con abito mentito n'andava, e travestita con tre livree, o di tre colori, di cui parleremo dopo [2], e per una scala molto segreta, ed a ciascheduno di casa ignota (che, come a suo luogo noteremo, è la viva Fede) uscì tanto coperta e furtiva per potere a buon fine condurre gli affari suoi, che doveva certamente andar molto sicura: massimamente stando già in questa notte purgativa addormentate, mortificate, e spente le affezioni, e le passioni, e gli appetiti, che sono coloro, i quali essendo svegliati e vivi non gliel' avrebbere consentito.

[1] *Nott. Osc. l.2. c.5. & seq.* [2] *Nott. Osc. l.2. c.21. n.144.*

CAPITOLO XVI.

Si mette e spiega il primo verso, come andando l'Anima al buio cammini sicura.

Al buio, e ben sicura

117. Già si è detto, che l'oscurità, di cui l'Anima in questo luogo parla, [1] versa intorno gli appetiti e le potenze sensitive, ed interiori, e spirituali; che tutte in questa notte perdono il naturale lor lume; acciocchè intorno ad esso purgandosi possano essere della sopranatural luce illustrate. Stanno infatti gli appetiti sensitivi e spirituali sopiti e mortificati senza poter d'alcuna cosa o divina o umana saporitamente godere: le affezioni dell' Anima giacciono oppresse ed angustiate senza potersi muovere verso di lei, o in qualche cosa trovar appoggio: è legata l'immaginazione, nè può fare un discorso che sia diritto; la memoria è consunta, e l'intelletto offuscato; e quindi la medesima volontà secca ed affannosa, e tutte le potenze vote: ma ciò, che qualunque altra cosa eccede, si è una densa e pesante nuvola sull'Anima, che la tiene in angustie e quasi da Dio lontana. Posta in questo modo *al buio* dice che andava *sicura*. La cagione di ciò è molto ben dichiarata; poichè l' Anima ordinariamente non erra mai se non se per mezzo de' suoi appetiti, o de' suoi piaceri, o de' suoi discorsi, o delle sue intelligenze, o delle sue affezioni, nelle quali per lo più eccede, o manca, o si cangia, o imperversa, e perciò a disdicevoli cose inclina. Laonde impedite essendo tutte queste operazioni e i loro movimenti, è manifesto che riman sicura l' Anima di non errare circa di essi. Conciosiachè non solo si libera da se stessa, ma eziandio dagli altri nemici, che sono il mondo e il Demonio, i quali trovando estinte le affezioni ed operazioni dell'Anima non le possono d'altra parte o in altra guisa far guerra.

118. Quindi ne segue, che quanto l'Anima è più all'oscuro e delle sue naturali operazioni votata, tanto più sicura cammina. Poichè, come dice il Profeta: [2] *Perditio tua Israel: tantummodo in me auxilium tuum*. La perdizione rovina sull'Anima solamente per colpa sua; (cioè delle sue operazioni, e degli appetiti interni e sensitivi non aggiustati) ma il bene, dice Dio, procede unicamente da me. Allorchè pertanto sono in lei impediti i mali, vi resta che sottentrino tosto i beni della unione con Dio ne' suoi appetiti e nelle potenze, che divine e celesti le renderà. Ed a vero dire nel tempo di queste tenebre, se l' Anima vi consideri, verrà chiaramente a scorgere, quanto poco se le divertono a cose inutili e vane l' appetito e le potenze; e che sta sicura dalla vanagloria, dalla superbia, dalla presunzione, dal vano e falso piacere, e da molte altre cose; e in-

con-

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 3. n. 72.* [2] *Osee* 13. 9.

contanente ne ricaverà, che al buio andando non solamente non è perduta, ma vi fa grandi acquisti, perchè così le virtù a parte a parte guadagna.

119. Nasce però quì subito un dubbio, vale a dire come, poichè le cose di Dio sono per se medesime all'Anima di giovamento, e di profitto, e di sicurezza, le offuschi Dio gli appetiti e le potenze anche intorno a cotali cose buone, di maniera che quanto non può dell'altre, tanto non possa di queste nel servirsene compiacersi; anzi in un certo modo possa farlo meno, di quello che intorno all'altre lo fa? Si risponde che allora è molto per essa spediente il votarsi anche circa le spirituali cose delle proprie operazioni e de' suoi piaceri; poichè avendo le potenze e gli appetiti bassi ed impuri, quantunque dalle sopranaturali e divine cose ne spremessero queste potenze diletto, e di loro ne usassero, non potrebbero averne che un uso e diletto basso: ricevendosi secondo il detto del Filosofo qualunque cosa si riceve alla guisa di chi l' accoglie. Laonde perchè queste naturali potenze non anno purità, nè forza, nè fondamento da ricevere ed assaggiare le sopranaturali cose alla loro foggia, ch'è la divina, ma alla propria; è necessario che si oscurino per rapporto eziandio a questa divina maniera col mezzo d'una perfetta purgazione: acciocchè spoppate essendo, e purgate, ed annichilate intorno quella prima, perdano un tale abbietto modo di operare e di ricevere, e si rimangano quindi disposte e contemperate tutte queste potenze e gli appetiti dell' Anima a poter ricevere altamente e sollevatamente, e sentire, e gustare l' altra divina maniera: lo che non può senza la preventiva morte dell'uomo vecchio accadere. Che perciò qualunque cosa spirituale, se dal Padre de' lumi all'arbitrio ed appetito umano non viene sovranamente comunicata, per molto che il godimento, e l'appetito dell'uomo, e le sue potenze si esercitino con Dio, e per quanto loro sembri di lui gustare, non la gustano già in questa maniera divinamente e perfettamente. Intorno a che (se questo fosse il suo luogo) potrebbesi quì spiegare, come vi sono non pochi, che circa Dio e le spirituali cose provano nelle potenze loro molti piaceri, e molte affezioni, e parecchj atti, pensando per avventura che siano tutti questi effetti sopranaturali e spirituali; quantunque non siano forse altro più che atti ed appetiti molto naturali ed umani; i quali siccome rispetto alle altre cose, così sulla medesima tempra rispetto a quelle buone produconsi per una certa natural facilità, che anno costoro in muovere a qualsivoglia cosa l'appetito e le potenze. Che se nell' avvenire ci scaderà, di ciò pure ne parleremo, [1] accennando alcuni segni di quando i movimenti e le azioni interiori dell'Anima circa il tratto con Dio

[1] *Fiamm. d'Amore stanz.* 3. *v.* 4. *n.* 72.

siano sol tanto naturali, e quando sol tanto spirituali, e quando di natura e di spirito frammischiate. Ne basti quì frattanto di sapere, che acciocchè gli atti ed interni moti dell' Anima possano giugnere ad essere da Dio altamente e divinamente diretti, devono prima addormentarsi, oscurarsi, e starsene secondo natura in riposo d' ogni loro abilità ed operazione, finchè venga del tutto a mancare.

120. O Anima adunque spirituale quando vedrai il tuo appetito offuscato, e le tue affezioni aride e ristrette, e le tue potenze inabili divenute a qualsivoglia interno esercizio, non te ne affannare per ciò; ma piuttosto abbilo in luogo di buona fortuna, poichè il Signore ti va da te stessa liberando con toglierti dalle mani quel maneggio, il quale per quanto bene ti procedesse, a cagione della impurità e lentezza di cotali cose non opereresti sì compiutamente, perfettamente, e sicuramente: come ora che prendendoti Iddio per la mano ti guida, qual cieco, al buio verso dove e per dove non sai, nè cogli occhj e piedi tuoi proprj, comunque andassi bene, accerteresti di camminare.

121. La cagione similmente perchè l' Anima, andando al buio, non solo cammina sicura, ma eziandio va molto più guadagnando e facendo profitto, si è perchè riceve essa nuovi miglioramenti e vantaggj per que' mezzi, ch' ella meno intende, anzi per cui assai d'ordinario pensa d'essere sulla strada di perdizione. Conciosiachè siccom' ella non ha mai provato quella novità, che la fa abbagliare e pervertire il suo primo modo di procedere; pensa piuttosto di perdersi, che di assicurarsi e di guadagnare: veggendo che si perde intorno a ciò che sapeva e gustava, e cammina per dove non sa nè gode. In quella guisa medesima d'un viandante, il quale per avviarsi a nuovi sconosciuti paesi batte nuove, ed ignote, e non più tenute strade: attenendosi al detto altrui, e non già a ciò ch'egli ne sapesse; poichè è manifesto, che non potrebbe giugnere a terre nuove se non che per nuove incognite vie, e lasciando l'altre di cui aveva notizia. Non diversamente l'Anima allora più fa profitto, quando al buio e senza saper dove cammina. Essendo per tanto quì, come si disse, Iddio il maestro di questo cieco ch'è l'Anima, ben può ella, giacchè l'ha compreso, rallegrarsi con verità e dire: *Al buio, e ben sicura*. V'è parimente un'altra ragione, perchè fra queste tenebre l'Anima andò sicura, cioè perchè vi stette patendo; in quanto che la strada del patire è più sicura di quella del godere ed operare, e medesimamente più vantaggiosa. Prima perchè nel patire le si aggiungono forze da Dio, ma nell' operare e godere esercita l'Anima le proprie fiacchezze ed imperfezioni. In secondo luogo perchè col patire si fa uso ed acquisto delle virtù, e si purifica l' Anima, e più savia e cauta si rende.

122. Un' altra però più principal ragione possiamo in questo luo-

go

go addurre, perchè andando l'Anima al buio vada ſicura, ed è per parte della ſopraddetta luce e foſca ſapienza. Conciofiachè di tal maniera in queſta Oſcura Notte dalla contemplazione l'aſſorbiſce ed imbeve, e tanto vicina a Dio la mette, che da tutto ciò, che non è Dio, la libera e protegge. Ed a vero dire eſſendo quì l'Anima in ſomigliante cura occupata per conſeguire la propria ſalute, che ſi è il medeſimo Dio, la tiene ſua Maeſtà in aſtinenza e a digiuno di tutte le coſe, e gliene fa perdere l'appetito: come per l'appunto acciocchè riſani un infermo, di cui ſi fa in caſa molta ſtima, lo tengono nelle più interne parti di eſſa sì cuſtodito, che nol laſciano toccar dall'aria, nè permettono che vegga luce, o ſenta calpeſtio, nè alcun altro romore di que' di caſa; e gli danno il cibo molto delicato ed a miſura, e che ſia più di ſoſtanza che di ſapore.

123. Tutte queſte proprietà (ognuna delle quali è ſicurezza e cuſtodia dell'Anima) cagiona in lei queſta oſcura contemplazione, ſtando eſſa più a Dio vicina. E per verità quanto più l'Anima ad eſſo ſi accoſta, tanto più riguardo alla propria fiacchezza ſi trova in foſche tenebre ed in una profonda oſcurità: ſiccome a colui, che più al Sole ſi avvicinaſſe, apporterebbe il ſuo grande ſplendore a motivo della di lui impurità, fiacchezza, e mancanza di viſta maggiori tenebre e più grave pena. Non diverſamente è tanto immenſa la ſpiritual luce di Dio, e tanto ſoverchia l'intelletto, che facendogliſi più d'appreſſo l'acceca ed oſcura. Queſta ſi è la cagione, per cui ſcriſſe Davidde, che poſe le tenebre per ſuo naſcondiglio onde coprirſi, e per ſuo tabernacolo all'intorno di ſe l'acqua, che fra le nuvole dell'aria è tenebroſa: [1] *Et poſuit tenebras latibulum ſuum; in circuitu ejus tabernaculum ejus, tenebroſa aqua in nubibus aeris*. La qual acqua nelle nuvole dell'aria tenebroſa è, come andiam dicendo, l'oſcura contemplazione e la Divina Sapienza; e queſta van le Anime provando come una coſa poſta intorno al tabernacolo, dove ſoggiorna Dio, quando più a ſe le va congiungendo. Quindi ciò, che in Dio è più ſublime luce e chiarezza, &c. rieſce per detto di S. Paolo all'uomo tenebre oſcure, ſecondo che lo dichiara il Real Profeta Davidde nel medeſimo Salmo, dicendo: [2] *Præ fulgore in conſpectu ejus nubes tranſierunt*. Per cagione dello ſplendore di ſua preſenza ſi ſparſero nuvole ed appannamenti, intendaſi ſul naturale intelletto, la di cui luce, come dice Iſaia: [3] *Obtenebrata eſt in caligine ejus*. O della noſtra vita infelice ſorte, dove il vero con tanta difficoltà ſi conoſce! Poichè il più lucido e vero diventa per noi il più oſcuro e dubbioſo; e perciò lo fuggiamo, quantunque a noi più d'ogni altra coſa convenga: e per l'oppoſto abbracciamo e ſeguitiamo ciò, che più riſplende, e gli occhj noſtri riempie; ſebbene

[1] *Pſ.* 17. 12. [2] *Ibid n.* 13. [3] *Iſaia* 5. 30.

ne non v' è per noi peggior cosa, e ci fa a ciascun passo traboccare. In quanto timore e pericolo vive mai l'uomo, se la medesima luce degli occhj suoi naturali, onde si guida, è la prima che l' abbaglia e l' inganna nell' andare a Dio! E se pur vuol accertare di scorgere per dove cammina, è necessario che ad occhj chiusi ed al buio sen vada per essere sicuro dai nemici domestici della casa, che sono i suoi sensi e le potenze. Quivi adunque se ne sta l' Anima per suo bene ascosa e difesa in quest' acqua tenebrosa, che Dio circonda. Imperciocchè siccome serve al medesimo Dio di tabernacolo e di abitazione, servirà pure ad essa di soggiorno, e di perfetta difesa, e sicurezza; (quantunque sia in mezzo alle tenebre) dove stiasi nascosa e difesa, come abbiam detto, [1] da se medesima e da tutti gli altri danni delle creature. Di queste parimenti s' intende ciò, che in un altro Salmo dice Davidde: [2] *Abscondes eos in abscondito faciei tuae a conturbatione hominum : proteges eos in tabernaculo tuo a contradictione linguarum*. Li nasconderai nel segreto della tua faccia dalla turbazione degli uomini; e dal contrasto delle lingue nel tuo tabernacolo li proteggerai. Nelle quali parole comprendesi ogni sorte di difesa; poichè lo starsene nascosi nella faccia di Dio dalla turbazione degli uomini significa essere fortificati per mezzo di questa oscura contemplazione contro tutte le occasioni, che dal canto degli uomini potessero sovrastare. E l' essere protetti nel suo tabernacolo dal contrasto delle lingue spiegasi dal vivere l' Anima in quest' acqua tenebrosa ingolfata, che si è il tabernacolo, di cui parla Davidde. Laonde essendo l' Anima da tutti gli appetiti e dalle affezioni slattata, ed avendo le potenze ridotte all' oscuro viene ad esser libera da tutte le imperfezioni così della sua medesima carne, come dell' altre creature, che allo spirito contraddicono: e perciò con ragione una tal Anima può dire, che va *al buio*, *e ben sicura*.

124. Non vi manca un' altra ragione non meno delle passate efficace per finire d' intender bene, che quest' Anima cammina felicemente quantunque all' oscuro; ed è per rapporto alla fortezza, che dal primo principio infonde una tale fosca, penosa, e dolorosa acqua di Dio nell' Anima. Poichè alla fine, comunque sia tenebrosa, è però acqua, e perciò non lascierà di ricreare e fortificare l' Anima nelle cose, che più le convengono, comecchè al buio e cruciosamente lo faccia. Vede in fatti l' Anima ben tosto in se una vera determinazione ed efficacia di non far cosa, che conosca d' essere offesa di Dio, e di non ommetterne qualunque altra, che di suo servigio le sembri: attaccandosele quell' oscuro amore con un assai vigilante pensiero e con interna sollecitudine di ciò, che dee fare o lasciare per compiacerlo, guardando

[1] *Nott. Osc. l.2. c.16. n.117.* [2] *Ps. 30. 30.*

do e mille volte riguardando, se mai gli avesse data qualche occasione di sdegnarsi, e tutto ciò con molto maggior cura ed attenzione di prima, siccome nel capitolo degli ardenti stimoli d'amore si è detto.[1] Imperciocchè tutti gli appetiti, e le forze, e le potenze dell' Anima stando quì da ogni altra cosa raccolte, impiegano solo in ossequio di Dio ogni loro virtù e valore. In questa guisa esce l'Anima di se stessa e da tutte le cose create, avviandosi alla dolce e dilettevole unione dell' amor di Dio: *al buio, e ben sicura*.

CAPITOLO XVII.

Si mette e spiega il secondo verso, come questa oscura contemplazione sia secreta.

Per scala ignota in altri panni avvolta.

125. TRe proprietà è necessario di spiegare per rapporto a tre vocaboli, che il presente verso contiene; li due, che sono *ignota* e *scala*, appartengono alla Notte Oscura della contemplazione, di cui andiamo trattando; il terzo però, ch'è *in altri panni avvolta*, concerne il modo che osserva l'Anima in questa notte. Quanto al primo si deve sapere, che l'Anima chiama in questo verso l'oscura contemplazione, per cui va salendo all'unione d'amore, *ignota* cioè segreta *scala* per due proprietà che trovansi in essa, e che a poco a poco dichiareremo. Primieramente chiama segreta una tale tenebrosa contemplazione; perchè secondo l'accennato di sopra[2] questa si è la mistica Teologia, che da Teologi si domanda sapienza secreta, la quale al dire di S. Tomaso più singolarmente per amore all' Anima si comunica e vi s'infonde: lo che avviene segretamente ed all'oscuro dell' opera naturale dell'intelletto e delle altre potenze. Laonde non arrivando le sopraddette potenze a conseguirla; ma come dice la Sposa de'Cantici infondendola nell'Anima lo Spirito Santo senza avvedersi ella come ciò segua, si chiama segreta. E per verità non solo non l'intende essa, ma niuno, e neppure lo stesso Demonio: in quanto che il maestro, che la insegna, abita sostanzialmente nell' interno dell' Anima. Ma non solo per questo motivo puossi appellar segreta, sì bene per gli effetti ancora che nell' Anima produce. Conciosiachè non solamente fra le tenebre ed angustie della purgazione, quando questa sapienza secreta purga l'Anima, allora è secreta per non ne saper ella rendere alcuna ragione; ma eziandio dopo nel tempo della illuminazione, quando più chiaramente se le comunica la medesima sapienza, viene ad essere all' Anima tanto secreta intorno al poterla discernere, e trovar nomi onde esprimersi; che oltrecchè non le riesce di profitto alcuno il favellarne, non trova vocaboli, nè manie-

[1] *Nott. Osc. lib.* 1. *cap.* 11. *num.* 42. & *lib.* 2. *cap.* 11. *num.* 102.
[2] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. *n.* 74.

maniere, nè similitudini, che le servano a poter significare una intelligenza tanto sublime ed uno spirituale sentimento a tal grado delicato ed infuso. Quindi per molta brama ch'avesse di manifestarlo, e per molte dichiarazioni che facesse, resterebbe sempre secreto. Perciocchè essendo quella interiore sapienza tanto semplice, e generale, e spirituale, che non penetrò all'intelletto involta o coperta, come talor succede, sotto qualche specie o immagine al senso soggetta: da quì ne viene che il senso e l'immaginativa, (quando per essi non entrò, nè la sua veste o il color si comprese) non sanno darne ragione o divisarla, sicchè di essa ne possano qualche cosa giustamente riferire; quantunque a chiara luce conosca l'Anima d'intendere e di godere quella saporita e pellegrina sapienza. In quella guisa appunto come se vedesse taluno una cosa da se non mai più veduta e neppur somiglianza alcuna di essa; questi al certo per quanto la capisse e ne godesse, non la saprebbe nominare, nè dir ciò che sia, sebbene vi si adoperasse molto, e fosse eziandio cosa per i sensi di lui allora passata. Quanto meno poi si potrà manifestare ciò, che per mezzo loro non ebbe l'ingresso? avendo questo di proprio il linguaggio di Dio, che quando è molto intimo, infuso, e spirituale fino ad eccedere tutti i sensi, allora subito fa cessare ed ammutire tutta l'armonia e la facoltà de' sensi esterni ed interni. Di ciò abbiamo nella divina Scrittura autorità insieme ed esempli. Imperciocchè mostrò Geremia [1] l'impotenza di manifestare cotal linguaggio e di esteriormente ragionarne, quando dopo che gli ebbe il Signore parlato, non altro seppe dire, che *A a a*. E questa medesima inabilità interiore, cioè del senso interno e della immaginazione, unita all'altra esterna, dimostrò pure intorno ad esso Mosè dinanzi a Dio nel Roveto di fuoco, [2] quando non solamente gli disse, che, dacchè seco parlava, non sapeva nè assicuravasi di far parole; ma che nemmeno, come negli Atti degli Apostoli si legge, ardiva di considerare: parendogli che l'immaginazione ne fosse molto lontana, e mutola divenuta: [3] *Tremefactus autem Moses non audebat considerare*. Poichè siccome la sapienza di questa contemplazione è per l'Anima un divino linguaggio di puro spirito, non essendo tali i sensi, non lo capiscono, nè lo sanno, nè lo possono esprimere, e perciò resta loro segreto.

126. Da ciò possiam dedurre la cagione, perchè alcuni su tale strada incamminati, essendo Anime buone e timorose, vorrebbero dar conto a chi le regge di ciò che provano, e nol sanno nè possono farlo, e quindi sentono in dirlo gran ripugnanza; massimamente quando la contemplazione è un pò più semplice, di sorte che la medesima Anima appena la sente: ed allora san dire sol tanto, che l'Anima loro è soddisfatta, e tran-

quil-

[1] *Jerem.* 1. 6.   [2] *Exod.* 4. 10.   [3] *Act.* 7. 32.

quilla, e contenta, e che sentono Dio, e che a lor parere la passan bene; ma non giungono a raccontare ciò, che l'Anima possiede fuorchè con termini generali somiglianti ai sopraddetti. Altrimenti la cosa avviene, quando le grazie dall' Anima godute sono particolari, come Visioni, Sentimenti ec., le quali grazie ricevendosi ordinariamente sotto qualche specie, che partecipa del senso, si possono allora sotto quella specie o sotto qualche altra similitudine riferire. Ma questo poterlo riferire non appartiene allo stato di pura contemplazione, poichè di questa appena si può farne un motto, e perciò si chiama secreta.

127. Nè solamente per questo si chiama ed è segreta, ma eziandio perchè una tale mistica sapienza ha la proprietà di nascondere l'Anima dentro di se. Imperciocchè oltre gli ordinarj effetti l'assorbisce alcune volte di tal maniera, e nel suo segreto abisso la immerge; sicchè finisce chiaramente di scorgere, che si trova da ogni creatura abbandonatissima e lontanissima; e le pare che la pongano in una profonda e vastissima solitudine, dove non può alcuna umana creatura arrivare; a guisa d'un immenso diserto, che da niun lato ha fine, ma tanto più è dilettevole, saporito, ed amoroso, quanto è più profondo, spazioso, e solitario: dove l'Anima si vede tanto segreta, quanto sopra qualunque temporale creatura innalzata. Questo abisso allora di sapienza solleva ed ingrandisce l' Anima a tal segno, ponendola entro le vene della scienza d'amore, che le fa non solo conoscere, quanto bassamente proceda ogni condizione di creatura intorno questo supremo sapere e sentir divino; ma comprende eziandio quanto umili, e scarsi, ed in certa maniera siano improprj tutti i termini e i vocaboli, con cui in questa vita delle divine cose si tratta; e che non è possibile per via e modo naturale, quantunque assai altamente e saggiamente si discorra di esse, poter capirne e sentirne di loro, com'elle sono, se non colla illuminazione di questa mistica Teologia. Ond'è che veggendo l'Anima colla sua illustrazione una tal verità, che non vi si può arrivare, e nemmeno con umani e volgari termini dichiararla, a tutta ragione la chiama segreta.

128. Questa proprietà d'esser segreta, ed alla capacità umana superiore, non solo risiede nella divina contemplazione per esser ella una cosa sopranaturale, ma eziandio in quanto è guida, che l'Anima conduce alle perfezioni della unione con Dio: le quali siccome son cose che umanamente non si sanno, si deve non sapendo e divinamente ignorando verso di loro incamminarsi. Conciosiachè a parlare colla frase de' Mistici, come quì facciamo, tali cose secondo la lor natura nè si conoscono nè intendono, quando si vanno cercando, ma quando si sono trovate ed esercitate. A questo proposito dice della divina Sapienza il Profeta Barucco: [1] *Non est*,

[1] *Bar.* 3. 31.

est, qui possit scire vias ejus, neque qui exquirat semitas ejus. Non v'ha chi possa saper le sue strade, nè chi possa ai suoi sentieri pensare. Il Real Profeta ancora, favellando di questo cammino dell'Anima con Dio, soggiugne così: [1] *Illuxerunt coruscationes tuæ orbi terræ, commota est, & contremuit terra: in mari via tua, & semitæ tuæ in aquis multis, & vestigia tua non cognoscentur*. Le tue illustrazioni rilussero e illuminarono la rotondità della terra: si scommosse questa e tremò: la tua strada è situata nel mare, e i tuoi sentieri son posti fra molte acque; sicchè non si conosceranno le tue pedate. Tutto ciò spiritualmente parlando s'intende nel senso del nostro Trattato. Conciosiachè l'illuminar Dio colle proprie illustrazioni la circonferenza della terra significa l'illustramento, che nelle potenze dell'Anima questa divina contemplazione produce; e il commoversi e tremar della terra spiega la penosa purgazione, che in essa cagiona. Il dire poi che la strada di Dio, per dove l'Anima a lui s'avvia, è situata nel mare, e le sue pedate s' imprimono in molte acque, e che perciò non saranno conosciute, è come se avesse detto, che questo cammino di andar a Dio è tanto al senso dell'Anima occulto e secreto, quanto lo è al senso del corpo quello che si facesse sul mare, i di cui sentieri e vestigj non si conoscono. Questa proprietà in fatti di non conoscersi anno i passi e le pedate, che va Dio nell'Anime stampando, che a se vuole innalzare: facendole grandi colla unione di sua Sapienza. Per la qual cosa nel libro di Giobbe esaggerandosi questo argomento si proferiscono le seguenti parole: [2] *Nunquid nosti semitas nubium magnas, & perfectas scientias?* Ai tu forse conosciuto delle grandi nuvole i sentieri, o apprese le perfette scienze? Intendendo le vie e strade, per cui va il Signore magnificando l'Anime, e nella sua Sapienza perfezionandole; giacchè queste sono quì nelle nuvole espresse. Riman dunque provato, che una tale contemplazione guidante l'Anima a Dio è sapienza segreta.

CAPITOLO XVIII.

Si dichiara, come questa segreta sapienza sia parimente una scala.

129. NE appartiene ora di vedere il secondo: vale a dire come questa sapienza segreta sia medesimamente una scala. Intorno a che è da sapersi, che per molte ragioni possiamo a questa segreta contemplazione dar il nome di scala. Primieramente perchè siccome colla scala si ascende, e si scalano le Fortezze, entro di cui si racchiudono dovizie e tesori: così pure col mezzo di questa secreta contemplazione senza penetrarne il come sale l'Anima a dare la scalata al Cielo, e a conoscerne e possederne i beni e i tesori. Lo che dà esattamente ad inten-

[1] *Ps. 76. 19. 20.* [2] *Jobi 37. 16.*

tendere il Real Profeta Davidde, quando dice: [1] *Beatus vir, cujus est auxilium abs te: ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrimarum, in loco, quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem: videbitur Deus Deorum in Sion*. Beato colui che gode del tuo favore ed aiuto, perchè questo tale già dispose nel suo cuore di salire in questa valle di pianto, cioè nel luogo a ciò disposto. Conciosiachè in tal guisa il legislatore lo benedirà, e di virtù in virtù, come di grado in grado procederanno; e poscia vedrassi lassù in Sionne il Dio de' Dei, il quale si è il tesoro della Fortezza di Sionne, vale a dire della Beatitudine.

130. Possiamo anche scala chiamarla, perchè siccome la scala de' medesimi gradini si serve per salire e per calare; similmente questa secreta contemplazione delle medesime comunicazioni fa uso nell' Anima per innalzarla a Dio e per umiliarla in se stessa. Conciosiachè le comunicazioni, che veramente procedono da Dio, anno questa proprietà, che nello stesso tempo umiliano e sollevano l' Anima: essendo che in questa strada il calare è salire, e il salire è calare; e quì chi si umilia è esaltato, e chi si esalta è umiliato: [2] *Qui se exaltat, humiliabitur, & qui se humiliat, exaltabitur*. Ed oltre che la virtù della umiltà è grandezza, Iddio per esercitare l'Anima in essa suol farla su questa scala salire, acciochè discenda; e farvela discendere, perchè salga: adempiendosi così il detto del Savio: [3] *Antequam conteratur, exaltatur cor hominis; & antequam glorificetur, humiliatur*. Prima che l' Anima sia innalzata si umilia, e prima che sia umiliata s'innalza. Di più secondo questa proprietà di scala verrà l'Anima a comprendere, purchè voglia badarci, quante salite e scese (lasciando da canto lo spirituale che non sente) in questo cammino patisca; e come dopo goduta la prosperità segue tosto qualche tempesta e travaglio: tanto che sembra che le abbiano conceduta quella calma per prevenirla, ed alla presente penalità rinforzarla: siccome pure dopo la miseria e burasca ne segue l' abbondanza e la tranquillità; di maniera che pare all' Anima, che per farle celebrar quella festa, la posero prima in una tal vigilia. Questo si è l'ordinario stile ed esercizio nello stato di contemplazione; che sin a tanto che non arriva a quello di quiete, non mai dura in un solo stato, ma il tutto consiste in salire e scendere. E la ragione si è, che siccome lo stato di perfezione, il quale è posto nel perfetto amor di Dio e nel dispregio di se medesimo, non può sussistere senza le due parti di conoscer Dio e se stesso: così è necessario che sia l' Anima prima nell'uno e nell'altro esercitata, dandole ora ad assaggiar di quello coll'ingrandirla, e facendole indi provar questo coll'abbassarla; finchè acquistati avendo gli abiti perfetti,

[1] *Ps.* 83. 6. [2] *Luca* 14. 1. [3] *Prov.* 18. 12.

ti, cessi ormai dal salire e calare, poichè già è arrivata ad unirsi con Dio, che sta sul fine di questa scala, ed a cui ella si appoggia. Perciocchè questa scala di contemplazione, che giusta il sopraddetto ha l'origine da Dio, è figurata per quella scala, che vide in sogno Giacobbe, e per cui salivano e scendevano gli Angioli da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio, il quale si stava all'estremità della scala appoggiato: [1] *Angelos quoque Dei ascendentes, & descendentes per eam, & Dominum innixum scalæ*. Tutte le quali cose dice la divina Scrittura, che accadevano di notte, ed essendo Giacobbe addormentato; acciocchè s'intenda quanto secreto e differente dal sapere dell'uomo sia questo cammino e questa salita, che a Dio conduce. Il che si vede chiaro, poichè ciò, che all'uomo ordinariamente è di maggior profitto, (vale a dire l'andarsi perdendo ed annichilando) lo riguarda come la peggior cosa; e ciò che meno gli giova, (vale a dire il proccacciarsi consolazione e piacere, in che per lo più si perde piuttosto invece di guadagnare) egli lo considera per lo suo migliore.

131. Parlando però ora un pò più sostanzialmente e propriamente di questa scala di segreta contemplazione, diremo che la principal proprietà, per cui si chiama scala, è per essere la contemplazione scienza d'amore, la qual è una infusa amorosa notizia di Dio, che va insieme illustrando ed innamorando l'Anima sino ad innalzarla di grado in grado verso Dio suo Creatore; poichè l'amore è quel solo, che l'Anima con Dio unisce e congiugne. Laonde acciocchè più chiaramante si vegga una tal verità, andremo quì accennando i gradi di questa divina scala, e descrivendo con brevità i segni e gli effetti di ciascheduno; onde possa l'Anima congetturare, in quale di essi si trovi, e perciò dai loro effetti li distingueremo, come fanno li santi Bernardo e Tommaso; mentre non è possibile per via naturale conoscerli in se stessi: essendo questa scala d'amore tanto segreta, che Dio solo la misura e pesa.

CAPITOLO XIX.

Si cominciano a spiegare i dieci gradi della mistica scala del divino amore secondo i Santi Bernardo e Tommaso; e vi si mettono i cinque primi.

132. Diciamo adunque che sono dieci i gradi d'amore, per cui l'Anima d'uno in un altro va a Dio salendo. Il primo grado d'amore fa ch'ella con suo profitto ammali; ed in esso parla la sposa, quando dice: [2] *Adjuro vos, filiæ Hierusalem, si inveneritis Dilectum meum, ut renuncietis ei, quia amore langueo*. Io vi scongiuro, o figliuole di Gerusalemme, che se riscontraste il mio Diletto, gli diciate ch'io languisco d'amore. Questa infermità però

[1] *Gen.* 28. 12. [2] *Cant.* 5. 8.

rò non tende alla morte, ma riguarda la sola gloria di Dio; poichè in essa vien meno l'Anima al peccato ed a tutte le cose, che Dio non sono, per amore del medesimo Dio, siccome lo testifica Davidde con queste parole: [1] *Defecit spiritus meus*. Venne meno l'Anima mia, cioè intorno a tutte le cose, aspettando da te la salute, come dice in un altro luogo: [2] *Defecit in salutare tuum anima mea*. Conciosiachè siccome l'infermo perde l'appetito e il gusto di tutti i cibi, e cangia il primo colore; somigliantemente in questo grado d'amore perde l'Anima il piacere e il desiderio di tutte le cose, e muta alla guisa degli amanti colore. In questa infermità l'Anima non cade, se non le viene dall'alto l'eccesso del calore, che significa quì la mistica febbre, siccome lo spiega quel verso di Davidde che esprime: [3] *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, hæreditati tuæ, & infirmata est, tu vero perfecisti eam.* Questa infermità e mancanza in tutte le cose, che si è il principio e il primo grado di andar a Dio, fu da noi chiaramente di sopra spiegata, quando parlassimo [4] della annichilazione, in cui si vede l'Anima, cominciando a salire per questa scala di purgazione contemplativa; allorchè in niuna cosa può trovare appoggio, nè piacere, nè consolazione, nè riposo. Sicchè da questo grado comincia incontanente a salire su gli altri.

133. Il secondo grado fa che l'Anima cerchi incessantemente il Signore. Laonde quando la Sposa dice, che cercandolo di notte nel suo letto, (sopra di cui giusta il primo grado d'amore stava languendo) non ve lo trovò; soggiunse poi: [5] *Surgam, & quæram, quem diligit anima mea*. Mi leverò per andare in traccia di colui, che ama l'Anima mia. Il che diciamo far l'Anima senza interrompimento, come lo consiglia Davidde dicendo: [6] *Querite Dominum .... quærite faciem ejus semper*. Cercate sempre la faccia di Dio, e in tutte le cose cercandola, non vi fermate in alcuna, finchè non l'avete trovata: ad esempio pur della Sposa, che dimandando del suo Sposo alle guardie, passò tosto avanti e le lasciò; ed anche di Maria Maddalena, che agli stessi Angeli del sepolcro non fece riflessione. [7] In questo grado usa l'Anima tanta sollecitudine, che in tutte le cose cerca il Diletto: in tutto ciò che pensa scorre tosto col pensiero sopra l'Amato; in tutto ciò che parla, ed in quanti affari se le offeriscono, scade subito il trattare e ragionar dell'Amato: quando mangia, quando dorme, quando veglia, o qualunque altra cosa fa, ogni suo pensamento si colloca nel Diletto: come di sopra [8] favellando dell'ansietà d'amore si disse. Siccome quì va l'amore già migliorando, e in questo secondo grado prendendo forze, comincia senza indugio a montare il terzo per mezzo

[1] *Ps.* 142. 7. [2] *Ps.* 118. 81. [3] *Ps.* 67. 10. [4] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 5. *n.* 74. [5] *Cant.* 3. 2. [6] *Ps.* 104. 4. [7] *Johann.* 20. 14. [8] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 11. *n.* 99.

mezzo di qualche grado di nuova purgazione in questa notte, come diremo di poi [1], il quale nell'Anima i seguenti effetti produce.

134. Il terzo grado dell'amorosa scala è quello, che fa l'Anima operare, e le dà calore onde non manchi. Di esso favella il Reale Profeta: [2] *Beatus vir, qui timet Dominum, in mandatis ejus volet nimis*. Beato quell'uomo, che teme il Signore, poichè desidera d'operare assai nell'adempimento de' suoi comandi. Che perciò se il timore, essendo dell'amore figliuolo, cagiona questo effetto di brama; che farà il medesimo amore? In questo grado a cagion dell'incendio d'amore, in cui va ardendo, giudica come piccole l'opere grandi per l'Amato intraprese, e le molte per poche, e il tempo lungo in cui lo serve per breve. In quella guisa che a Giacobbe avvenne, che quantunque l'avessero fatto sette altri anni oltre ai primi sette servire, per la grandezza dell'amore gli sembravano pochi: [3] *Servivit ergo Jacob pro Rachele septem annis, & videbantur illi pauci dies præ amoris magnitudine*. Or se l'amore di Giacobbe, comecchè fosse verso d'una creatura, tanto poteva; quanto potrà quello del Creatore, quando dell'Anima in questo terzo grado s'impadronisce? Prova quì ella pel grande amore, che a Dio porta, gravi afflizioni e pene rispetto al poco, che opera in servigio di lui; e se le fosse lecito disfarsi mille volte per esso, nè rimarrebbe contenta. Per conseguenza si giudica inutile in qualunque cosa fa, e le sembra di vivere oziosamente. D'onde le nasce un altro ammirabile effetto, ed è che con tutta certezza tiene se stessa per più cattiva di qualunque altra. Primieramente perchè le va insegnando l'amore ciò che merita Iddio. In secondo luogo perchè essendo molte l'operazioni, che fa in servigio di lui, e conoscendole diffettose ed imperfette, da tutte ne ricava confusione e pena; e comprende che la sua maniera d'operare rispetto ad un Signore sì grande è molto bassa. In questo terzo grado è molto lontana l'Anima dall'aver vanagloria, o presunzione, o dal condannare altrui. Tali effetti di sollecitudine con altri molti cagiona di simil guisa nell'Anima questo terzo grado d'amore; e perciò acquista in esso coraggio e forza per salire fino al quarto che segue.

135. Il quarto grado di questa scala d'amore produce nell'Anima rispetto all'Amato un ordinario penare senza stancarsi. Conciosiachè, come dice Sant'Agostino, [4] l'amore riduce quasi ad un nulla o a molto leggiere almeno tutte le grandi, e gravi, e pesanti cose. In questo grado parlava la Sposa, allorchè bramando di ormai nell'ultimo trovarsi, disse allo Sposo: [5] *Pone me, ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super bracchium tuum; quia fortis est, ut mors, dilectio, dura sicut infernus æmulatio*. Mettimi qual segno sul tuo cuore, e qual

[1] *Cant. Spirit. Ann. alla stanza* 13. [2] *Ps.* 111. 1. [3] *Gen.* 29. 20.
[4] *Aug. l. de S. Viduit. & 13. const.* [5] *Cant.* 8. 6.

qual segno sul tuo braccio; poichè la dilezione, vale a dire l'atto e l'operazione d'amore sono al pari della morte robuste, e l'emulazione è dura e pertinace come l'inferno. Ha quì lo spirito tanta forza, che tiene soggetta la carne, e sì poco conto ne fa, come l'albero d'una delle sue foglie; nè cerca in modo alcuno la propria consolazione o il piacere nè in Dio nè in altra cosa; nè per questo motivo di conforto o proprio interesse dimanda grazie al Signore. Imperciocchè ogni pensiero di lei già tende al come possa dargli piacere, e in qualche cosa servirlo per lo molto che merita, e che ha da lui ricevuto; ancorchè gli avesse non poco a costare. Dice in suo cuore e dentro lo spirito: O mio Dio e Signore quanti sono quelli, che cercano in te la propria consolazione e il loro piacere, e a cui grazie e doni concedi: ma quelli, che posposto ogni loro particolare riflesso, pretendano di dar gusto a te solo, e dartelo con qualche propria spesa, oh son pur pochi! Non ti manca per verità, o mio Dio, il volere farci grazie; noi all'opposto manchiamo non impiegando le ricevute in tuo servigio per obbligarti a farcele continuamente. Assai alto è questo grado d'amore; poichè andando quì sempre l'Anima dietro a Dio con sì vero amore e collo spirito di patire per lui, Sua Maestà più volte e ben d'ordinario le concede di godere, saporitamente e dilettevolmente visitandola nello spirito: essendo che l'immenso amore del Verbo Cristo non può soffrire, che peni la sua amante senza soccorrerla; e lo affermò per Geremia dicendo: [1] *Recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam... quando secuta es me in deserto*. Mi sono ricordato di te, e della tua tenera adolescenza ebbi pietà, quando nel deserto mi seguitasti: il qual deserto spiritualmente parlando è il distaccamento, che quì strappa l'Anima interiormente da ogni creatura, non fermandosi nè trovando in cosa alcuna riposo. Questo quarto grado di tal maniera la infiamma, e d'un tal desiderio di Dio l'accende, che la fa al quinto salire, ed è il seguente.

136. Il quinto grado di questa scala d'amore fa che l'Anima impazientemente appetisca e brami il suo Dio. In questo grado tanta è la veemenza, che prova l'amante di raggiugnere l'Amato e di unirsi con lui, che ogni dilazione per minima che sia le diviene molto lunga, molesta, e grave: e sempre pensa di trovare l'Amato, e quando vede il suo desiderio deluso, (il che avviene quasi ad ogni passo) languisce nella sua brama, secondo che di questo grado parlando lo disse il Salmista: [2] *Concupiscit, & deficit anima mea in atria Domini*. Desidera e vien meno l'Anima mia verso i soggiorni del Signore. In questo grado non può a meno l'amante o di ottenere ciò che brama o di morire: per quel modo che Rachele

[1] *Jer.* 2. 2. [2] *Ps.* 83. 2.

chele dal gran desiderio di aver figliuoli disse a Giacobbe suo sposo: [1] *Da mihi liberos, alioquin moriar*. Dammi dei figliuoli, altrimenti io morirò. Quì pure si pasce l'Anima d' amore, poichè secondo la fame è la sazietà: potendo in tal guisa da questo salire al sesto grado, il quale produce i susseguenti effetti.

CAPITOLO XX.

Si descrivono gli altri cinque gradi d' amore.

137. IL sesto grado fa che l' Anima a Dio velocemente sen corra, e quindi senza venir meno corre la speranza, poichè l' amore, dal quale è fortificata, la fa agilmente volare. Del qual grado disse anche Isaia: [2] *Qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ, current, & non laborabunt, ambulabunt, & non deficient*. I Santi, che sperano in Dio, cangeranno fortezza, e impennando quasi di aquila le lor ale, voleranno senza stancarsi. Al medesimo grado appartiene eziandio il detto del Salmo: [3] *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum; ita desiderat anima mea ad te, Deus*. Siccome il cervo desidera l' acque, così l' Anima mia ha desiderio di te, o mio Dio; poichè il cervo assettato con gran velocità all' acque sen corre. La cagione di questa leggierezza d' amore, che nel presente grado l' Anima prova, viene dall' essersi molto in lei dilatata la Carità, e l' Anima ormai quasi del tutto purificata giusta il detto del Salmo: [4] *Sine iniquitate cucurri*: E in un altro Salmo: [5] *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*. Io ho corsa de' tuoi comandamenti la strada, allorchè il cuore mi dilatasti. Così da questo sesto grado si pone tosto nel settimo che segue.

138. Il settimo grado di questa scala rende l' Anima veementemente ardita, onde trasportata da una grande intensione di amore non segue la scorta del proprio giudizio per attendere, nè fa uso di consiglio per ritirarsi, nè dalla vergogna si può frenare; poichè il favore concedutole da Dio in questo luogo la fa con veemenza ardire. Da ciò ne segue quel che dice l'Apostolo, che la Carità tutto crede, tutto spera, e tutto può: [6] *Omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*. Di questo grado parlò Mosè, quando disse a Dio, o che al suo popolo desse il perdono, o altrimenti dal libro della vita, in cui l' avea scritto, lo cancellasse: [7] *Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti*. Questi ottengono da Dio ciò che con diletto gli chiedono; il perchè disse Davidde: [8] *Delectare in Domino, & dabit tibi petitiones cordis tui*. Dilettati in Dio, e condiscenderà alle richieste del tuo cuore. In que-

[1] *Gen.* 30. 1. [2] *Isaia* 40. 31. [3] *Psal.* 41. 1. [4] *Ps.* 58. 5.
[5] *Ps.* 118. 32. [6] 1. *ad Cor.* 13. 7. [7] *Ex.* 32. 31. 32. [8] *Ps.* 36. 4.

questo grado posta la Sposa si fece coraggio e disse: [1] *Osculetur me osculo oris sui*. Si deve però quì attentamente avvertire, che non è lecito all' Anima far l'animosa, se non sentisse prima l' interno favore dello scettro del Re verso di essa piegato [2]; acciocchè non decada per avventura dagli altri gradi, ai quali era sin allora salita, ed in cui si deve sempre con umiltà conservare. Da questa animosità e mano, che Dio in questo settimo grado all' Anima somministra, perchè ardisca con veemenza d'amore nelle divine cose, ne segue l'ottavo, che consiste in far preda dell' Amato, ed unirsi con lui.

139. L' ottavo grado d' amore fa che l' Anima prenda e stringa il Diletto senza lasciarlo, giusta ciò che dice in tal guisa la Sposa: [3] ***Inveni*, *quem diligit anima mea*, *tenui eum*, *nec dimittam***. Trovai quel che ama il mio cuore e l'Anima mia; l'ho preso, e nol lascierò. In questo grado d' unione soddisfa l' Anima il suo desiderio ma non sempre; perchè alcune arrivano a mettervi il piede, e tosto lo ritraggono: che se così non accadesse, e in questo grado durassero, goderebbero in questa vita una certa qualità di Gloria, e perciò in esso passa l' Anima molto pochi tratti di tempo. Al Profeta Daniello, siccom' era l' uomo dei desiderj, fu detto a nome di Dio, che in questo grado si fermasse: [4] *Daniel vir desideriorum .... sta in gradu tuo*. Da questo procede il nono grado, che, come diremo, ai perfetti appartiene.

140. Il nono grado d' amore fa che arda l'Anima con soavità, ed è proprio dei perfetti, i quali già soavemente ardono in Dio; poichè questo soave e dilettevole ardore si desta in essi dallo Spirito Santo per conseguenza della unione che anno con Dio. Per la qual cosa disse degli Apostoli San Gregorio, [5] che quando lo Spirito Santo visibilmente sopra di essi discese, eglino nell' interno arsero soavemente d' amore. Non si può parlare dei beni e delle ricchezze divine, che gode l' Anima in questo stato, poichè se di ciò si scrivessero molti libri, il più sempre sarebbe quel che restasse da dire. Per la qual ragione, e perchè di poi ne parleremo alquanto [6], non ne favello quì più di spazio se non dicendo, che da questo deriva il decimo ed ultimo grado di questa scala d' amore, il quale già alla presente vita non appartiene.

141. Il decimo ed ultimo grado di questa scala d' Amore fa che l' Anima a Dio totalmente si rassomigli per conseguenza della chiara Visione di lui, che tosto l' Anima possiede, la quale essendo fra di noi al nono grado arrivata, dalla nostra carne se n'esce. Ora in cotali, che sono pochi, l'Amore, rendendoli purgatissimi in questa vita, suol fare il medesimo, che quanto agli altri fa il Purgatorio nella futura: che perciò dice S. Matteo: [7] *Beati mundo corde*,

[1] *Cant.* 1. 1. [2] *Esther* 8. 4. [3] *Cant.* 3. 4. [4] *Daniel.* 10. 11.
[5] *Greg. Hom.* 30. *in Evang.* [6] *Cant. Spir. stanz.* 14. *e* 15. *n.* 112. [7] *Matth.* 5. 8.

quoniam ipsi Deum videbunt. Questa Visione, ripiglio, cagiona la total somiglianza dell'Anima con Dio, affermandolo S. Giovanni: [1] *Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est*. Noi sappiamo di dover essere a lui somiglianti, poichè nella sua natura il vedremo. Laonde tutto ciò, che l'Anima è, diverrà simile a Dio, e perciò Dio per participazione si chiamerà e sarà. Questa si è la segreta scala dall' Anima quì ricordata; comecchè ne' supremi gradi non è più ad essa segreta, scoprendosele molto l'amore per li grandi effetti, che vi produce. Ma in quest'ultimo grado di chiara Visione, che l' ultimo si è pur della scala, a cui Dio si appoggia, non vi è più, come dicessimo, [2] cosa per l' Anima che sia coperta a motivo della totale rassomiglianza. Il perchè dice il nostro Salvatore: [3] *Et in illo die me non rogabitis quidquam*. In quel giorno niuna cosa mi dimanderete. Sino a quel dì però, per quanto alto l' Anima salga, le resta sempre qualche cosa coperta a ragguaglio di ciò, che alla totale similitudine colla divina Essenza le manca. In tal guisa per mezzo di questa mistica Teologia e del segreto amore va l' Anima da tutte le cose e da se medesima uscendo, e a Dio poggiando. Conciosiachè l' amore è simile al fuoco, che sempre sale all' insù coll' appetito d' ingolfarsi nel centro della sua sfera.

CAPITOLO XXI.

Si dichiarano queste parole: in altri panni avvolta, *e si riferiscono i colori del travestimento dell' Anima in questa notte.*

142. Dopo d'aver dichiarate le ragioni, perchè chiamava l' Anima questa contemplazione *scala ignota* cioè segreta, riman ora di spiegare similmente la terza parola del verso, vale a dire *in altri panni avvolta* cioè travestita, e per qual motivo dica l'Anima, ch' ella uscì travestita per codesta segreta scala.

143. Ad intelligenza di tutto è necessario sapere, che travestirsi non è altro fuorchè dissimularsi, e sott' altro abito e diversa figura dalla sua propria coprirsi o per dimostrar in quell'abito o in quella forma la volontà e pretensione, che serba in cuore di acquistarsi la grazia e volontà di chi ama, o per nasconderli agli emoli, e così potere i suoi interessi meglio eseguire. Allora prende quelle vesti e divise, che più rappresentino e significhino l'affetto del suo cuore, e con cui meglio da' suoi avversarj celar si possa. L'Anima dunque tocca in questo stato dall'amore di Cristo suo Sposo, perchè pretende di entrargli in grazia, e la di lui volontà guadagnare, se n'esce travestita in quella foggia d'abito, che più al vivo gli affetti del suo spirito esprima, e con cui più sicura cammini

[1] *Johann*. 3. 2. [2] *Nott. Osc. l.*2. *c.* 18. *n.*130. [3] *Johann*. 16. 23.

ni da' suoi avversarj e nemici, che sono il Demonio, il mondo, e la carne. Quindi la divisa che porta è di tre colori principali, cioè bianco, verde, e rosso, dai quali son denotate le tre virtù Teologiche Fede, Speranza, e Carità; onde non solo si concilierà l' animo e la grazia del suo Diletto, ma sarà eziandio dai tre suoi nemici molto difesa e sicura. Conciosiachè la Fede è una interna tonaca di tanto sublime bianchezza, che disgrega a qualsivoglia intelletto la vista. Per la qual cosa andando l' Anima vestita di Fede, non ci vede il Demonio nè accerta nel danneggiarla; poichè col mezzo della Fede ella è molto difesa da esso, ch'è il più forte ed astuto de' suoi nemici: non avendo trovato S. Piero di essa maggior riparo per liberarsi da colui, quando disse: [1] *Cui resistite fortes in Fide*. Per conseguir poi la Grazia e l'unione dell'Amato non può l'Anima porsi miglior tonaca e camicia interiore, qual principio e fondamento delle altre vesti di virtù, che questa bianchezza di Fede; poichè senza di essa al dir dell'Apostolo è impossibile di piacere a Dio: [2] *Sine Fide autem impossibile est placere Deo*; ed all'opposto con essa, quando è viva, gli aggrada e fa buona comparsa, dicendo egli medesimo per un Profeta: [3] *Sponsabo te mihi in Fide*. Come se dicesse: Se tu, o Anima, vuoi unirti e sposarti con me, devi venirvi vestita interiormente di Fede.

144. Questa bianchezza di Fede porta l'Anima nell'uscire in questa Oscura Notte, allorchè camminando, come si è detto di sopra [4], in tenebre ed angustie interiori, e non le dando l'intelletto alcun sollievo di luce: non di sopra, perchè le pareva il Cielo chiuso e Dio nascoso, nè di quaggiù, perchè non le soddisfacevano i suoi maestri: il tutto costantemente e con perseveranza soffrì, e passò per quei travagli senza sbigottirsi e senza mancare all'Amato, il quale fra le pene e le tribolazioni prova la Fede della sua Sposa, di maniera che possa ella con verità il detto ripetere di Davidde. [5] *Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras*. In grazia delle parole proferite dai tuoi labbri io ho battuto strade disastrose.

145. Sopra questa bianca tonaca della Fede vi mette subito l' Anima il secondo colore, che si è un vestimento verde. Per lo qual colore è significata la virtù della Speranza, con cui primieramente si libera l'Anima e si difende dal secondo nemico, ch'è il mondo. Conciosiachè questo verde di viva Speranza in Dio porge all'Anima una tal vivezza, ed animosità, ed elevazione alle cose della vita eterna, che a confronto di quanto ivi aspetta tutte quelle del mondo le sembrano, come in verità sono, secchè, languide, morte, e di niun valore. Quì si spoglia e nuda di tutte le mondane foggie di vestire: non

[1] 1. *Petri* 5.9. [2] *ad Hebr*. 11.6. [3] *Osee* 2.20. [4] *Nott. Osc. l.* 2. *c.* 7. *n.* 81. [5] *Ps.* 16.4.

ponendo in cosa alcuna il suo cuore, e nulla sperando di ciò, che in esso trovasi o vi può avere, e vivendo vestita sol tanto colla Speranza della vita eterna. Per lo che avendo il cuore tanto sollevato dal mondo, non solo non la può toccare e prendere, ma neppur colla vista seguirla; e quindi questa verde divisa fa che vada l'Anima molto sicura dal secondo nemico, ch'è il mondo, chiamando la Speranza S. Paolo elmo di salute: [1] *Galeam spem salutis*, il qual elmo è un'arma, che tutta la testa difende e per modo la copre, che non le rimane altra parte scoperta fuorchè la visiera onde vedere. Il medesimo fa la Speranza, che copre in tal guisa tutti i sensi dell'Anima, nostro vero capo, sicchè non s'ingolfino in veruna cosa del mondo, nè le resti per dove esser possa dalle di lui saette ferita. Se le lascia unicamente una visiera, onde possano gli occhj all' insù mirare e non altro; essendo ordinario uffizio della Speranza alzare gli occhj dell'Anima solo a rimirar Dio, come lo dice Davidde: [2] *Oculi mei semper ad Dominum*: non aspettando d'altra parte alcun bene; ma come lo stesso dice in un altro salmo: [3] *Sicut oculi ancillæ in manibus Dominæ suæ, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*. Siccome gli occhj della serva posano nelle mani della padrona; così fermansi i nostri nel Signor Iddio, finchè si muova a compassione di noi, che in esso speriamo.

146. Di questa verde divisa (siccome per mezzo di essa sta sempre mirando Iddio, nè in altra cosa ferma gli occhj, nè di altra fuor di esso si appaga) tanto compiacesi l' Amato, che si avvera il detto, che tanto da lui ottiene l' Anima quanto spera. E perciò ne' Cantici le dice, che col solo guardo d' un occhio gli piagò il cuore: [4] *Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum*. Senza questa verde divisa di sola Speranza in Dio non conveniva all' Anima che uscisse, formando una tale pretensione d'amore, perchè non avrebbe ottenuto cosa alcuna: in quanto che la sola cosa, che muove e vince, è una insistente Speranza. Con questa divisa di Speranza va l'Anima travestita per questa secreta ed Oscura Notte; andando vota a tal segno d' ogni possedimento ed appoggio, che non tiene gli occhj o il pensiero in altra cosa che in Dio: e conoscendo che porrebbe sulla polvere la sua bocca, se per avventura avesse nelle cose della terra Speranza, come di sopra abbiamo di Geremia riportato [5].

147. Sopra il bianco e il verde per finimento e perfezione di questo travestimento e divisa porta quì l' Anima il terzo colore, ch'è una eccellente toga rossa, per lo qual colore è significata la terza virtù della Carità, con cui non solamente si dà grazia agli altri due colori, ma sollevasi tanto l'Anima a un tratto, che la rende presso

[1] 1. *ad Thess.* 5. 8. [2] *Psal.* 24. 15. [3] *Psal.* 122. 2. [4] *Cant.* 4. 9.
[5] *Thren.* 3. 29.

presso Dio sì bella ed aggradevole, sicchè ardisce di dire: [1] *Nigra sum, sed formosa, filiæ Hierusalem; ideo dilexit me Rex, & introduxit me in cubiculum suum*. Ancorchè io sia bruna, o figliuole di Gerusalemme, son però bella, e per questo mi ha il Re amato, ed al suo letto introdotto. Con questa divisa di Carità, che si è quella dell'amore, non solo si difende e copre l'Anima dal terzo nemico, vale a dire dalla carne; (perchè dove c'è vero amor di Dio, non v'entra l'amor di se stesso e delle proprie cose) ma le altre virtù eziandio avvalora, recando loro nerbo e forza per difendere l'Anima, e grazia insieme e venustà per aggradire con esse al Diletto: non essendo senza la Carità grata negli occhj di Dio alcuna virtù. Questa si è la porpora ne' Cantici mentovata, con cui s'ascende al Reclinatorio, dove Iddio riposa. ✠ [2] *Reclinatorium aureum ascensum purpureum*. Di questa rossa divisa va l'Anima vestita, quando [3] (come si è di sopra nella prima stanza dichiarato) da se e da tutte le create cose nella Oscura Notte sen' esce dalle *furie d'amore infiammata* per questa segreta scala della contemplazione al perfetto congiungimento dell'amor di Dio, ch' è la sua cara salute.

148. Questo adunque si è il travestimento, che dice l'Anima d'aver fatto nella notte della Fede per una segreta scala, e questi sono i tre suoi colori, i quali sono una addattatissima disposizione ad unirsi l'Anima con Dio secondo le sue tre potenze, che sono memoria, intelletto, e volontà. Conciosiachè la Fede vota ed offusca l'intelletto di tutte le sue naturali intelligenze, e per mezzo di ciò lo dispone ad unirsi colla divina Sapienza; la Speranza poi vota e separa la memoria da ogni possedimento di creatura: versando, come dice San Paolo, la Speranza intorno quelle cose che non si possedono: [4] *Spes autem, quæ videtur, non est spes*. E quindi ritira la memoria da ciò, che puossi in questa vita possedere, e la mette in ciò, che spera di possedere; il perchè la Speranza di Dio dispone puramente la memoria solo col votamento, che in essa cagiona per unirla a lui. La Carità del pari vota le affezioni e gli appetiti della volontà di qualsivoglia cosa, che non è Dio, e solo in esso gli stabilisce; e quindi una tal virtù dispone per via d'amore questa potenza, e con Dio l'unisce. Laonde perchè cotali virtù esercitano l'uffizio di separare l'Anima da tutto ciò, ch'è meno di Dio, anno pur quello conseguentemente d'unirla con esso; e perciò senza camminar da dovero colla divisa di queste tre virtù è impossibile di pervenire alla perfezione dell'amor di Dio. Perchè ottenesse adunque l'Anima il suo intento, ed era questa amorosa e dilettevole unione col suo Amato, fu molto necessario e convenevole un simile travesti-

men-

[1] *Cant.* 1. 4. [2] *Cant.* 3. 10. [3] *Nott. Osc. l.* 1. *c.* 11. *n.* 42. [4] *ad Rom.* 8. 24.

mento che fece: e fu eziandio una gran ventura accertare a vestirsene, e durarvi sino a conseguir ciò che pretendeva, e un fine tanto desiderato, come si era l'unione d'amore; per la qual cosa dice tosto nel seguente verso:

CAPITOLO XXII.

Si spiega il terzo verso della seconda stanza.

O felice ventura!

149. VIene ad essere molto chiaro, che fu per l'Anima una felice ventura uscire ad una tale impresa, qual fu questa, in cui dal Demonio, e dal mondo, e dalla sua medesima sensualità liberossi; ed ottenuta avendo la preziosa, e da tutti desiderata libertà dello spirito, sali dalle basse alle sublimi cose, di terrena si fece celeste, e di umana divina: venendo ad avere in Cielo la sua conversazione. Siccome accade in questo stato di perfezione, secondo ciò che andrassi dicendo, sebbene un pò più brevemente, perchè le cose di maggiore importanza (e per le quali io mi diedi a quest'opera, e furono lo spiegare una tal notte a molte Anime, che passando per essa, come nel Proemio si disse, non ne avevano cognizione) sono già mediocremente dichiarate; ed abbiam dato ad intendere, (sebbene assai meno di quel ch'è) quanti siano i beni, che seco l'Anima porta, e quanto sia lieta la sorte di colui, che per essa passa; acciocchè quando si spaventassero coll'orrore di tanti travagli, si facciano coraggio colla certa speranza di altrettanti e sì avvantaggiati beni divini, che in essa si acquistano. Oltre a ciò fu pur all'Anima una felice ventura per lo motivo, che adduce nel seguente verso.

CAPITOLO XXIII.

Si dichiara il quarto verso, e si dice quanto sia ammirabile il nascondiglio, dove si cela l'Anima in questa notte; e come, quantunque il Demonio abbia in altri molto profondi l'ingresso, non però in questo lo ha.

E ad ogni guardo tolta.

150. TAnto significa il dire nascosa, quanto di nascosto e al coperto; e perciò affermando l'Anima in questo luogo, che uscì *ad ogni guardo tolta*, dichiara più perfettamente la gran sicurezza accennata già da lei nel primo verso di questa stanza, [1] e che gode per mezzo di questa oscura contemplazione nella strada della unione d'amor di Dio.

151. Il dire adunque l'Anima *ad ogni guardo tolta* è lo stesso, come se dicesse, che andando nella sopraddetta maniera al buio, vi andava coperta e nascosa dal Demonio e dalle sue astuzie ed insidie. Ora la cagione, perchè l'Anima fra l'oscurità di questa con-

[1] *Nott. Osc. l. 2. c. 16. n. 117.*

contemplazione va dalle insidie del Demonio libera e nascosa, si è perchè l' infusa contemplazione, che quì ha, passivamente e segretamente nell' Anima s' infonde all' oscuro de' sensi, e delle potenze interiori ed esteriori della parte sensitiva. Quindi è che non solo va nascosa e libera dall' impedimento, che colle sue naturali qualità e fiacchezze le possono queste potenze recare; ma eziandio dal Demonio, il quale, se non è per mezzo loro, non può arrivare a conoscere ciò che v' è nell' Anima, ed in essa avviene. Laonde quanto la comunicazione è più spirituale, interiore, e dai sensi remota, tanto meno giugne il Demonio a penetrarla; e perciò alla sicurezza dell' Anima importa molto, che il tratto interno con Dio sia tale, che i suoi medesimi sensi della parte inferiore restino al buio, e senza averne parte, o comprenderlo. Prima per dar luogo che sia più copiosa la comunicazione spirituale: non essendo la libertà dello spirito dalla debolezza della parte sensitiva impedita. In secondo luogo perchè sia più sicura, non penetrando tanto addentro il Demonio. A questo proposito possiamo intendere in senso spirituale quell' autorità del Salvatore che dice: [1] *Nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua.* Non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra. Come se dicesse: Ciò che alla tua destra parte avviene, vale a dire alle parte superiore e spirituale dell' Anima, nol sappia la sinistra, cioè sia di tal natura, che non vi arrivi la porzione inferiore dell' Anima, che si è la parte sensitiva, e fra Dio solo e lo spirito rimanga secreto. E' bensì vero che non poche volte, quando ha l' Anima queste comunicazioni spirituali molto interne e segrete; ancorchè il Demonio non penetri quali e come siano, nulladimeno per la gran quiete e per lo silenzio, che alcune di esse ne' sensi e nelle potenze della sensitiva parte cagionano, viene ad intendere che vi sono, e che l' Anima riceve qualche gran bene. Allora vedendo che non può giugnere al fondo di essa per impedirle; fa quanto può per iscompigliare e turbare la parte sensitiva, dov' egli arriva, ora con dolori, e quando con terrori e paure a fine di muovere qualche inquietudine e turbazione con questo mezzo nella parte superiore spirituale dell' Anima intorno quel bene, che allora riceve e gode. Molte volte però, quando la comunicazione di tale contemplazione investe puramente lo spirito, ed in esso fa forza, non giova al Demonio la sua diligenza per inquietarlo; anzi allora fa l' Anima un nuovo profitto, e ne riporta nuovo amore e più sicura pace. Perciocchè sentendo la turbatrice presenza del nemico, cosa ammirabile! senza saper ella come ciò avvenga, più addentro nell' interior fondo s' inoltra: accorgendosi molto bene, che si mette in un certo rifugio, dove si vede assai lontana e dal nemico nasco-

[1] *Matth. 6. 3.*

stosa, e che se le aumentano piuttosto la pace e il piacere, che pretendeva di toglierle il Demonio. Allora svanisce tutto quel timore al di fuori: sentendo essa chiaramente e rallegrandosi, che tanto al sicuro gode di quella tranquilla pace e del sapore dello Sposo, e tanto di nascosto ne gode, che non possono darglielo, nè ad essa toglierlo nè il mondo, nè il Demonio. Sperimenta quivi l'Anima la verità di ciò, che la Sposa a questo proposito ne' Cantici dice: [1] *En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt...... propter timores nocturnos*. Osservate, che a riguardo dei notturni timori è cinto da sessanta forti il letto di Salomone. Prova di più questa fortezza e pace, quantunque molte volte si senta esteriormente tormentare la carne e le ossa.

152. Altre volte quando la comunicazione spirituale partecipa col senso, più agevolmente arriva il Demonio a turbare lo spirito, e metterlo per via del senso con tali orrori sossopra. E' grave allora il tormento e la pena, che nello spirito cagiona, ed alcune volte più di quello ch'esprimer si possa; poichè passando fra spirito e spirito la cosa, è intolerabile l'orrore, che apporta il malvagio spirito al buono, cioè a quello dell'Anima, quando vi arriva la sua turbazione. Il che dà pure ad intendere la Sposa de' Cantici, quando racconta che così le avvenne nel tempo, che voleva all' interiore raccoglimento discendere per godere di questi beni, dicendo: [2] *Descendi in hortum nucum, ut viderem poma convallium, & inspicerem, si floruisset vinea: nescivi, anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab*. Discesi nell' orto delle noci per vedere i pomi delle valli, e se avesse fiorito la vigna. Nol seppi, e turbossi l' Anima mia per i cocchj e per lo strepito, che fece Aminadabbo, cioe il Demonio.

153. Altre volte ancora avviene questa contraddizione del Demonio, quando Iddio per mezzo dell' Angelo buono all' Anima fa qualche grazia: conoscendole talora il Demonio, poichè ordinariamente permette il Signore, che l'avversario le intenda. In primo luogo perchè giusta la proporzione della Giustizia faccia contro di esse i suoi sforzi, e non possa i suoi diritti allegare, dicendo che non se gli diede campo a conquistarsi quell' Anima, come fece con Giobbe [3]. Quindi è convenevole che permetta Iddio una certa uguaglianza fra i due guerrieri, cioè fra l' Angelo buono e il cattivo circa quell' Anima; perchè divenga più pregievole la vittoria, e l' Anima nella tentazione vincitrice e fedele sia più premiata.

154. Dove è forza avvertire, che questa è la cagione, perchè alcune volte in quell' ordine di cose, per cui va il Signore guidando l' Anima, dà pure al Demonio licenza d' inquietarla e tentarla: come sarebbe quando per mezzo dell' Angelo buono ha vere Visioni

[1] *Cant.* 3. 7. & 8. [2] *Cant.* 6. 10. [3] *Jobi* 1. *a n.* 9.

mi, conceda il Signore eziandio all'Angelo malvagio, che in quel medesimo genere gliene possa rappresentare di false; per modo che essendovene alcune di qualche apparenza, l'Anima incauta può facilmente ingannarsi, come a molte in tal guisa è avvenuto. Di ciò abbiamo una figura nell'Esodo, [1] dove si dice che tutti i veri segni fatti da Mosè erano pur dai maghi di Faraone contraffatti; e s' egli dal fiume traeva le rane, essi pure ne traevano; e se l'acqua in sangue cangiava, essi del pari ve la cangiavano. E non solo imita questo genere di Visioni corporali, ma eziandio le comunicazioni spirituali, che per mezzo d' Angeli si fanno, quando però giugne a vederle, dicendo Giobbe: [2] *Omne sublime videt*. Queste imita, e vi si frammette come può; sebbene siccome non sono di forma e figura composte, (perchè è proprio dello spirito non averne) non le può egli imitare e formare quanto le altre, che sotto qualche specie o figura si rappresentano. Onde per impugnarla secondo quella maniera, com' è l' Anima visitata, le rappresenta a suo potere il suo timido spirito, (nel tempo stesso che l' Angelo buono sta per comunicare all' Anima la spirituale contemplazione) e con qualche orrore e turbamento spirituale più d' una volta all' Anima assai penoso. Talora se ne può l' Anima sciorre presto, senza che abbia luogo il sopraddetto orrore dello spirito malvagio di fare in essa impressione: raccogliendosi ella dentro di se, siccome a questo effetto favorita dall' aiuto spirituale che l' Angelo buono allora le somministra.

155. Di quando in quando lascia il Signore che durino più lungo tempo questa turbazione e questo orrore, il quale maggior pena le reca, che alcun tormento di questa vita le possa recare; e ve ne resta anche dopo la memoria, che basta per affligere grandemente. Tutto il sopraddetto passa nell' Anima senza che v' abbia ella parte in cooperare o impedire questa rappresentazione o questo sentimento. Si deve però qui sapere, che quando Iddio al Demonio permette d'angustiare l' Anima con quest'orrore spirituale, lo fa per purificarla e disporla col mezzo di questa spirituale vigilia a qualche gran festa e grazia spirituale, che le vuol concedere: non mortificando egli mai se non per dar vita, e non umiliando se non per innalzare. Il che avviene non molto dopo, cioè che l' Anima, conforme alla tenebrosa purgazione che soffrì, goda d' una saporita spirituale contemplazione alle volte tanto sublime, che non v'è lingua capace di spiegarla. Quel che si è detto sin ora intendesi, quando per mezzo dell'Angelo buono Iddio visita l' Anima, nella qual visita non va ella totalmente sicura, come si disse, nè sì al buio e ben nascosa, che non lo penetri in qualche parte il nemico. Quando però Iddio

Vu la vi-

[1] *Ex.* 7. 11. & 12. &c. 8. 7. [2] *Jobi* 41. 25.

la visita da se stesso, allora si che il detto verso si avvera, perchè all'oscuro del tutto ed al nemico celata riceve da Dio le Grazie spirituali. E la ragione si è, perchè essendo sua Maestà il supremo Signore, che sostanzialmente nell'Anima soggiorna, dove nè Angelo nè Demonio ponno arrivare ad intendere ciò che vi passa; non ha quindi facoltà di conoscere le interne e segrete comunicazioni, che fra essa e Dio quivi succedono. Conciosiachè queste, siccome dal Signore per se medesimo eseguite, sono totalmente divine e sovrane, e quasi certi tocchi sostanziali di divina unione fra l'Anima e Dio, in un solo de' quali, per essere il più alto grado d'orazione che diasi, riceve l'Anima maggior bene che in tutto il rimanente. Questi infatti sono i tocchi, dal chiedere i quali entrò essa ne' Cantici dicendo: [1] *Osculetur me osculo oris sui;* e per essere eglino cosa che tanto strettamente con Dio passa, ed a cui con tanto ardore desidera l'Anima d'arrivare, stima e brama più un tocco di questa Divinità, che tutte l'altre grazie a lei fatte da Dio. Laonde dopo d'averne ricevute molte nei Cantici, ed averle ivi cantate, non trovandosi paga, e questi divini tocchi chiedendogli, dice: [2] *Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meæ, ut inveniam te foris, & deosculer te, & jam me nemo despiciat?* O chi mi concedesse, fratello mio, che ti trovassi io sola di fuori succhiando le poppe della mia madre; acciocchè colla bocca dell'Anima mia io ti bacciassi, e in tal guisa niuno mi dispregiasse, nè ardisse di pormi le mani addosso! dando con ciò ad intendere qual fosse la comunicazione, che Dio le faceva per se solo, e di fuori, ed all'oscuro di tutte le creature; la qual cosa significa quel *succhiare sola e di fuori*. Il che avviene quando ormai con libertà di spirito, senza che le parte sensitiva giunga ad impedirlo, nè il Demonio per mezzo di essa ad opporvisi, gode l'Anima con sapore ed intima pace questi beni. Conciosiachè non ardirebbe allora il Demonio di accostarsele, nè gli verria fatto, nè potrebbe arrivare ad intendere questi divini tocchi nella sostanza dell'Anima per la notizia amorosa, che anno della sostanza di Dio. Niuno giugne a questo bene, se non se per mezzo dell'intima purgazione, e nudità, e nascondimento spirituale da tutte le creature. Questo segue all'oscuro, ed in un tale nascondiglio si va l'Anima confermando nella unione con Dio per amore; e perciò lo canta essa nel sopraddetto verso dicendo: *ad ogni guardo tolta*.

156. Quando accade che tali grazie si facciano all'Anima nascosamente, cioè nello spirito solo, suole in alcune di esse vedersi, senza saper come la cosa stia, tanto secondo la parte superiore lontana dalla porzione inferiore, che conosce dentro di se due parti per modo fra loro distinte, che le pare non abbia relazione una all'altra

[1] *Cant.* 1. 1.   [2] *Cant.* 8. 1.

tra, anzi molto distanti siano e separate. E per verità in un certo modo è così, poichè quanto all' operazione ch'esercita allora, ed è tutta spirituale, non comunica punto colla parte sensitiva. In tal guisa si va facendo l'Anima tutta spirituale, ed in questo nascondimento di unitiva contemplazione se le finiscono notabilmente di sradicare, per quanto si può, le passioni e gli appetiti spirituali: e perciò favellando della porzione superiore dell' Anima, soggiugne l'ultimo verso:

CAPITOLO XXIV.

Si finisce di spiegare la seconda stanza.

Nel sonno essendo mia magion sepolta.

157. Il che non si distingue dal dire: Stando già la superiore porzione dell' Anima mia, siccom' anche l'inferiore secondo i suoi appetiti e le potenze addormentate, me ne uscii alla divina unione dell' amor di Dio. Siccome in due guise per mezzo della guerra, come si è detto, [1] della Oscura Notte è combattuta l'Anima e purgata, vale a dire secondo la parte sensitiva e la spirituale per rapporto ai loro sensi, ed alle potenze, e passioni: così in due maniere relativamente a queste due parti sensitiva e spirituale con tutte le loro potenze e gli appetiti vien l' Anima a conseguire pace e riposo. Che perciò, come si disse, [2] ripete due volte questo verso nella presente stanza e nella passata a motivo di queste due porzioni dell'Anima spirituale e sensitiva, le quali, acciocchè giungano alla divina unione d'amore, è necessario che siano prima riformate, regolate, e tranquille circa il sensitivo e lo spirituale a norma dello stato della innocenza, in cui era Adamo: nulla ostante però che non resti affatto libero dalle tentazioni della parte inferiore. Così questo verso, che nella prima stanza s'intese del riposo della parte inferiore e sensitiva, in questa seconda particolarmente s'intende della superiore e spirituale: avendolo a tal fine replicato due volte.

158. Vien l' Anima ad acquistare un sì fatto riposo e una tal quiete abitualmente e perfettamente (secondo che lo soffre la condizione di nostra vita) per mezzo di questi atti come sostanziali di divina unione, che abbiamo or ora descritti, [3] e che andò ricevendo dalla Divinità in segreto e nascosa dalla turbazione del Demonio, e dei sensi, e delle passioni, in cui a poco a poco si purificò, riposò, fortificò, e stabilì per potere d'accordo accogliere la detta unione, che si è lo sposalizio divino fra l' Anima ed il figliuolo di Dio. Mercechè non prima queste due case dell'Anima finiscono di tranquillarsi ed unitamente fortificarsi con tutta la famiglia del-

[1] *Nott. Osc. l. 1. c. 8. n. 30. & l. 2. c. 1. n. 66.*
[2] *Nott. Osc. l. 1. c. 14. n. 62.*
[3] *Nott. Osc. lib. 2. c. 23. n. 155.*

le potenze e degli appetiti, riducendoli a dormire ed in silenzio circa tutte le cose celesti e terrene: che immediatamente questa divina Sapienza s' unisce all' Anima con un nuovo nodo di possessione d' amore, e si adempie ciò che dice: [1] *Cum enim quietum silentium contineret omnia, & nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens Sermo tuus de coelo a regalibus sedibus prosilivit*. Lo stesso dimostra la Sposa nella Cantica, dicendo che dopo d' aver trasandati coloro, che le tolsero il manto della notte, e la piagarono, trovò quello che desiderava l' Anima sua. [2] *Paululum cum pertransissem eos, inveni, quem diligit anima mea*. Non si può giugnere a questa unione senza gran purità, e questa non si ottiene senza una gran nudezza da ogni creata cosa e senza una viva mortificazione. Lo che fu significato dallo spogliare la Sposa del manto, e ferirla di notte, allorchè del suo Sposo era in traccia e lo pretendeva; poichè il nuovo manto dello sposalizio da lei preteso non se le poteva vestire senza spogliarsi del vecchio. Chi ricuserà pertanto di uscire nella sopraddetta notte a cercare l' Amato, e di spogliarsi, e mortificare la propria volontà; ma solo nel suo letto e co' suoi agj lo rintraccia, come faceva la Sposa, non arriverà a trovarlo; siccome quest' Anima dice di se, che uscendo all' oscuro e con amorosi ardori lo ritrovò.

[1] *Sap*. 18. 14. [2] *Cant*. 3. 4.

CAPITOLO XXV.

In cui brevemente si spiega la terza stanza.

Nell' alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil, che il cor m' ardea.

159. Continuando tuttavia l' Anima nella metafora e similitudine della notte temporale, prosegue in questa sua spirituale a cantare e magnificare le buone proprietà che contiene, e che per mezzo di essa trovò; perchè brevemente e sicuramente arrivasse a conseguire il suo desiderato fine: delle quali ne mette quì tre.

160. La prima a suo detto è, che in questa felice notte di contemplazione Iddio conduce l' Anima per tanto solitaria e segreta strada di contemplazione, e dal senso sì remota ed aliena, che niuna cosa ad esso appartenente nè tocco alcuno di creatura giugne ad accostarsi all' Anima, sicchè dal cammino dell' unione d' amore la turbi ed impedisca.

La seconda proprietà, che le attribuisce, è per cagione delle tenebre spirituali di questa notte, in cui tutte le potenze della parte superiore dell' Anima stanno al buio: nulla mirando l' Anima, nè potendo mirare, e non si trattenendo in cosa alcuna fuor di Dio per ad esso avviarsi; siccome libera dagli osta-

ostacoli delle forme, e figure, e dalle apprensioni naturali, che sogliono essere gl'impedimenti, perchè non si unisca sempre con Dio.

La terza è, che quantunque non sia appoggiata ad alcuna particolar luce interiore dell' intelletto, nè ad alcuna esterior guida, da cui in questo alto cammino riceva soddisfazione, avendola di tutto ciò queste oscure tenebre privata; l' amore però e la Fede, che ardono in questo tempo, sollecitandole verso l'Amato il cuore, sono quelli che allora muovono e guidano l'Anima, e per la via della solitudine, senza ch' ella ne sappia il come, la fanno volare al suo Dio.

Manca il fine della Notte Oscura.

Il Fine della Prima Parte.

INDICE

De' Libri e de' Capitoli compresi in questa prima Parte.

SALITA DEL MONTE CARMELO.

LIBRO PRIMO.

CA-

LIBRO TERZO,

In cui si tratta della purgazione e notte attiva della memoria e volontà; e s'insegna come deve l'Anima circa gli atti di queste due potenze portarsi, perchè venga ad unirsi con Dio. pag. 156

CA-

NOT-

NOTTE OSCURA DELL'ANIMA,

LIBRO PRIMO,

LIBRO SECONDO,

In cui si tratta della più intima purgazione, ch'è la seconda notte dello spirito. pag. 278

CA-

IL FINE.

Impreſſo nella Stamperia di Stefano Orlandini.
Sciolta ſi vende Lire tre Veneziane.